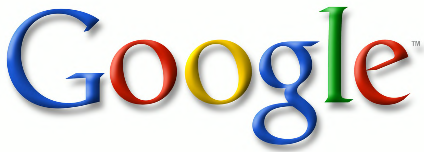
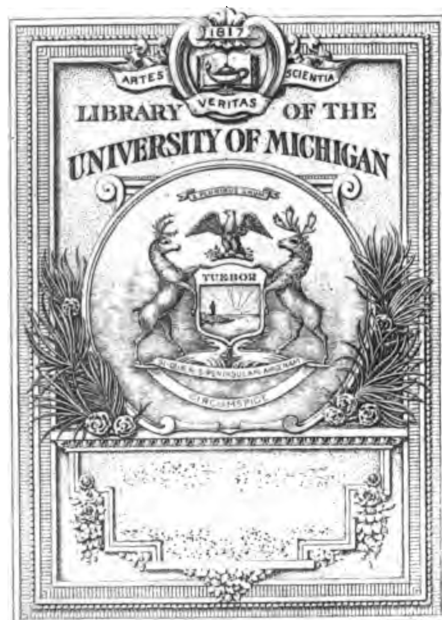



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BIBLIOTECA STORICO-CRITICA DELLA LETTERATURA DANTESCA
DIRETTA DA PASQUALE PAPA

GIOVANNI BUSNELLI
Professore nel Collegio Convitto Cesare Arici in Brescia

L' ETICA NICOMACHEA

E

L' ORDINAMENTO MORALE DELL' "INFERNO" DI DANTE

CON UN'APPENDICE

LA CONCEZIONE DANTESCA DEL GRAN VEGLIO DI CRETA

CONTRIBUTO SCIENTIFICO

SERIE SECONDA



BOLOGNA
DITTA NICOLA ZANICHELLI
FIRENZE e ROMA - R. Bemporad & F.
TORINO - S. Lattes & C. — GENOVA - Edoardo Spiotti
NAPOLI - Fratelli Treves

IV. II^a Serie



BIBLIOTECA STORICO-CRITICA

DELLA

LETTERATURA DANTESCA

DIRETTA DA

PASQUALE PAPA

SERIE SECONDA

IV.



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
1907

GIOVANNI BUSNELLI
Professore nel Collegio Convitto Cesare Arici in Brescia

L'ETICA NICOMACHEA

E

L'ORDINAMENTO MORALE DELL' "INFERNO„ DI DANTE

CON UN' APPENDICE

LA CONCEZIONE DANTESCA DEL GRAN VEGLIO DI CRETA

CONTRIBUTO SCIENTIFICO

SERIE SECONDA



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
1907



Pistoia — Tipografia f.lli Passerini

In questi ultimi decenni molto fu scritto e disputato intorno alla topografia morale dell'Inferno dantesco e valorosi dantisti contribuirono non poco alla soluzione dell'intricato problema, se non altro per aver, chiarendone alcune parti, determinata la via da seguire per giungere a veder chiaro nel resto.[1] Ultimamente si segnalò il Prof. Francesco Flamini, sagace e profondo scrutatore de' sensi del divino poema, il quale dimostrò assai chiaro col suo esempio quanta viva luce si sprigioni dall'*Etica Nicomachea* d'Aristotele, spiegata da S. Tommaso, per determinare il pensiero di Dante, fin da' tempi del Boccaccio,

. . . . . Minerva oscura
D' intelligenza e d'arte [2].

---

[1] Vedi la storia della presente questione presso il CHESANI, *L'ordine nell'Inferno dantesco*, Verona, Gurisatti, 1903, pagg. 15-44.

[2] FRANCESCO FLAMINI, *I significati reconditi della Commedia di Dante*, Parte I, Livorno, 1903; Parte II, ivi, 1904; *Avviamento allo studio della Divina Commedia*, ivi, 1906.

Degli altri che scrissero intorno all'ordinamento morale dell'Inferno, citiamo solo, per i riferimenti che hanno all'*Etica*, il CHISTONI, *Sulla duplice partizione de' dannati nell'Inferno dantesco*, Potenza, 1901; il MOORE, *Studies in Dante*, Vol. I e II, Oxford, 1896 e seg.; il MAZZUCCHELLI nell'Appendice al *Convito di Dante Alighieri ridotto a miglior lezione*, Padova, 1827; e per l'importanza gli *Studi sulla Divina Commedia* del D'OVIDIO, e la *Minerva Oscura* del PASCOLI.

Anche noi ci siamo messi sulle sue orme, e dopo lo studio dell'opera del Filosofo, abbiamo letto e riletto i molteplici volumi dell'Aquinate, e d'altri scrittori anteriori o contemporanei a Dante; e porgiamo in questo nostro tenue lavoro il frutto delle non lievi nostre indagini intorno alle relazioni che corrono specialmente tra l'*Etica* dello Stagirita e l'ordinamento morale dell'Inferno dantesco. È uno studio positivo e scientifico, perché la parte polemica fu già stampata nel *Giornale dantesco.* [1] Noi non abbiamo nessuna pretesa, ma candidamente sottoponiamo al giudizio de' dotti la nostra sentenza, pronti ad ammettere ogni miglior correzione che ci venga fatta, se mai mettendoci in pelago ci fossimo smarriti, o tornassimo a riva come

Chi pesca per lo vero e non ha l'arte.

Brescia, ottobre 1905.

---

[1] Cfr. *Giornale Dantesco*, 1905, fasc. novembre-dicembre.

CAPO I.

LA CONCEZIONE DEL CANTO XI

DELL' INFERNO DI DANTE

1. Il canto XI non è un proemio — § 2. Analogie coll'*Eneide* e col *Purgatorio* — § 3. La concezione artistica e lo scopo del canto XI. Ragione del soffermarsi tra gli avelli — § 4. Il silenzio di Virgilio intorno all'ordinamento degli eretici.

§ 1. **Il canto XI non è un proemio.** — Un pregiudizio, velato da belle parole, e pur trasparente da tutto il discorso di alcuni dantisti è il considerare e supporre che il canto undecimo della prima cantica del sacro poema ne sia come un posticipato proemio, che ad arte fu posto lí dal Poeta, ma potrebbe stare sul principio stesso dell'entrata de' due visitatori nella valle d'abisso, quando si misero dentro alle segrete cose. Di qui gli sforzi, come quelli del Chesani e d'altri, di estendere il significato de' vocaboli della lezione di Virgilio a cose generalissime, sí da potervi rinchiudere anche quello che il Poeta positivamente ne volle escluso[1].

Ma il canto undecimo non può concepirsi come la prefazione dell'*Inferno*. Questa, e comune a tutte le tre Cantiche, già l'aveva

[1] Cfr. G. CHESANI, *L'ordine nell'Inferno di Dante*, Verona, Gurisatti, 1903, pag. 46 e segg.

l'Alighieri premessa nel primo canto. Al suo posto d'ordine, essa ha relazione co' canti antecedenti e co' susseguenti, che ne formano come la cornice e la composizione di luogo, chi voglia intendere perché il sommo e vigilante artista colorisca di buon pennello i tratti inferiori del suo disegno, a' superiori accenni come in iscorcio, e altri mediani neppur delinei.

§ 2. **Analogie coll'« Eneide » e col « Purgatorio ».** — È cosa risaputa e notissima ad ogni studioso del sacro poema la rassomiglianza in vari punti dell' Inferno dantesco col libro VI dell'*Eneide*. [1]

Ma de' raffronti virgiliani quello che fa al caso nostro è l'analogia che corre fra la digressione sopra l'ordinamento del regno infernale fatta, per invito di Dante, da Virgilio, sul limitare della città di Dite, e la descrizione che della medesima città, innanzi alle sue porte e alla ferrea torre, fa ad Enea la Sibilla Cumana, che pur n' era stata interrogata. [2] Le due parlate, di Virgilio e della Sibilla, han piú d'un punto d' identità anche per la materia, né sarebbe inverosimile che quella del primo venisse al Poeta suggerita dalla narrazione della seconda, chi ben consideri il lungo studio e il grande amore che gli fe' cercare il volume del poeta mantovano.

La lezione di Virgilio dietro la tomba infuocata di Anastasio nell'*Inferno* richiama pure l'altra di lui intorno al sistema morale della partizione del *Purgatorio* fatta al discepolo sul ripiano della quarta cornice del sacro monte. [3] Ambedue hanno lo stesso movimento. Precede l' invito di Dante a compensar coll' insegnamento la fermatina, poi la lezione del maestro, seguíta da due dimande a cui questi risponde. [4] Tanta corrispondenza di parti, come ci

---

[1] Cfr. F. D'Ovidio, « *Non soltanto lo bello stile tolse da lui* » in *Studii sulla Divina Commedia*. Milano-Palermo, 1901, pag. 225 e segg.

[2] Cfr. *Eneide*, libro VI, 540 e segg.

[3] Cfr. *Purgatorio*, XVII, 70 e segg.

[4] *a)* Nell'*Inferno*, XI, 13, Dante dice:

. . . . alcun compenso
. . . . . trova che il tempo non passi,
Perduto. . . . .

mostra il gran freno dell'arte dantesca, cosí ce ne fa vedere le tinte omogenee, a noi forse meno gradite, ma che non ispiacquero a lui, perché ritraevano momenti medesimi.

§ 3. **La concezione artistica e lo scopo del canto XI. Ragione del soffermarsi tra gli avelli.** — La concezione artistica del canto undecimo dell'*Inferno*, come del diciassettesimo e del seguente nel *Purgatorio*, è ordinata a dar uno schiarimento al lettore di tutta la valle de' dolorosi guai, e a ricordargli i principii che ne reggono la distribuzione delle colpe e de' colpevoli.

Discorre la digressione propriamente de' cerchi inferiori o della città di Dite, perché poi basti pur la vista o la descrizione de' peccatori per comprender di che colpe si gravassero in vita. Ma il poeta suppone che non siensi dimenticati i cerchi superiori, e destramente li richiama all' intelletto per rinchiuderli nel disegno generale sotto i principii della partizione intera, non de' dannati, ma de' delinquenti colpevoli puniti di qua dell'Acheronte.

Parte integrale della concezione del canto è pure il luogo dove Dante finge il colloquio col suo maestro. Chi non ne tien conto, come avvenne a parecchi, può per avventura tanto errare da frantendere il concetto d'ogni malizia, di cui ingiuria é il fine, ed, estendendolo fuor de' confini assegnatigli dal poeta, comprendervi la città di Dite e tutta la regione circostante, sí da generar piú confusione che luce all' intelligenza del poema. I due poeti si

---

nel *Purgatorio*, XVII, 84:

Se i piè si stanno, non stea tuo sermone.

b) Nell'*Inferno*, XI, 16-66, Virgilio dichiara la malizia colle sue suddivisioni; nel *Purgatorio*, XVII, 85-139, la natura dell'amore e i sette cerchi dell'anime purganti.

c) Nell'*Inferno*, XI, 70-75, Dante chiede degli incontinenti, e Virgilio risponde richiamando l'*Etica* ne' versi 76-90. Nel *Purgatorio*, XVIII, 10-15, il discepolo interroga sull'origine dell'amore, e lo appaga il maestro ne' versi 16-39.

d) Nell'*Inferno*, Dante fa un' altra domanda sull' usura, e Virgilio gli risponde ne' versi 97-111. Nel *Purgatorio*, XVIII, 40-45, il discepolo fa un'obbiezione sulla libertà dell'atto d'amore, a cui risponde, *quanto ragion qui vede*, il Duce ne' versi 46-75.

E poscia, sí nell'*Inferno*, come nel *Purgatorio*, segue la descrizione dell'ora con perifrasi astronomiche.

soffermano tra gli avelli degli eresiarchi. Virgilio, che pur li aveva sott'occhi, e se ne sentiva scottar, per dir così, le spalle, non ne fa motto. Ma Dante osserva, e legge quello che Virgilio non dice, perché sul coperchio della tomba, dietro il quale s'erano raccostati, egli vide una scritta

Che diceva: Anastasio papa guardo,
Lo qual trasse Fotin dalla via dritta,

e poi non chiede su gli eretici piú nulla al maestro.

Il poeta con quest'arte nel medesimo canto undecimo aduna anche gli eretici. Ma perché usò un tale stratagemma tutto suo? perché qui gli bastò pur la vista? [1] Non userà già egli cosí sul balzo quarto del *Purgatorio:* allora interrogherà *qual offensione si purga nel giro dove saranno,* e Virgilio non risparmierà le parole. [2]

§ 4. **Il silenzio di Virgilio intorno all'ordinamento degli eretici.** — Dante non chiede e Virgilio non parla degli eretici, perché dell'eresia in particolare quegli difficilmente poteva apprender qualcosa dall'*Etica Nicomachea*, ch'era il fondamento della lezione di Virgilio, né questi avrebbe potuto, senza varcare i limiti della ragione naturale, di cui era il simbolo e il rappresentante, dargliene sufficienti dichiarazioni. Virgilio può dir solo « quanto ragion qui vede » e il discepolo ne lo loda sempre entro questi limiti. [3]

---

[1] « Se la classificazione fosse data in uno de' primi cerchi, non avrebbe potuto (il poeta) schivare di catalogare il sesto; data sull'orlo del settimo, il discorso si concentra sui tre ultimi e solo sotto forma di quesito vi si considerano poi i primi cinque. Cosí quel di mezzo ha potuto esser pretermesso senza scandalo. Ma perché questo sotterfugio? perchè mentre Dante chiede della collocazione degli usurai, non domanda al maestro notizie anche di quella degli eresiarchi? » *Recensione della topografia morale dell'Inferno dantesco* del D'Ovidio in *Giornale dantesco*, anno II, pag. 542.

[2] Cfr. *Purgatorio*, XVII, 82-83 e 130-132.

[3] . . . . . Maestro, assai chiara procede
La *tua ragione* ed assai ben distingue.
(*Inf.*, XI, 67-68).

. . . . . Maestro, il mio veder s'avviva
Sí nel tuo lume, ch'io discerno chiaro
Quanto la *tua ragion* porti o descriva.
(*Purg.*, XVIII, 10-12).

E che vedeva la ragione dunque, soggiunge il Pascoli, nell'ordinamento e divisione de' peccati nell'*Inferno?* Vedeva quanto aveva insegnato il maestro di color che sanno, di cui è appunto l'*Etica* e la *Fisica.* [1] La ragione non vede l'eresia, perché non vede la credenza che le si oppone. [2] Virgilio, uno di

> . . . quei che le tre sante
> Virtù non si vestiro, e senza vizio
> Conobber l'altre e seguir tutte quante [3]

fu « dinanzi al cristianesmo, » nè ebbe però « battesmo » il quale, confessa egli al discepolo,

> . . . . è porta della fede che tu credi. [4]

Egli evita le discussioni teologiche, che rimette a Beatrice, quantunque anch'egli, sebben tardi, avesse conosciuto il vero Dio, e sappia ch'è uno e trino, e che Cristo nacque di Maria e rammenti altri fatti biblici. Profondamente persuaso della naturale insufficienza, anche de' più grandi intelletti, ad adorar debitamente Iddio, proclama senz'ambagi i limiti della ragione umana di fronte a' misteri della fede, e pensando alla sorte di Aristotele e di Platone, que' due genii della speculazione, e di molti altri de' quali è pur lui, china la fronte, tace e rimane turbato. [5]

Cfr. Pascoli, *Minerva Oscura*, Livorno, 1898, pag. 17. — Anche il D'Ovidio (*Studi sulla Divina Commedia: Dante e la magia*, pag. 102) giustamente osserva riguardo alla simonia: « Non è un caso che nella bolgia della simonia, peccato tutto cristiano, Virgilio si limiti alla parte di spettatore, contento sí, ma niente piú che spettatore, della tragica ira di Dante ».

[1] Loco cit.

[2] « Quaedam continentur sub ordine ipsius Dei quae *excedunt rationem humanam;* sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo; unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus ». S. Tommaso, I-II, q. 72, a 4. — Vero è che Virgilio nella sua lezione parla de' *sacrileghi* e de' *blasfemi,* ma un tal qual concetto di ciò avevano pur i pagani.

[3] *Purgatorio*, VII, 35-37.

[4] *Inferno*, IV, 36.

[5] *Purgatorio*, V, 35-46. — Questa concezione simbolica di Virgilio, rappresentante della ragione, s' incontra pure nel libro del mitografo latino Fulgenzio Planciade, che ha per titolo: *Expositio Virgilianae*

Dante invece, per farsi discepolo di Virgilio, non cessa d'essere cristiano e teologo in quella fede che il Mantovano ignorò, e pur dalla vista della scritta ch'era sul coperchio della tomba di Anastasio intende la gravezza della colpa degli abitatori di quell'arche infocate, come dopo la lezione di Virgilio mostrerà per effetto d'averla sí ben compresa, osserva il Poletto, che quinci innanzi non gli moverà piú domande intorno alla qualità de' dan-

continentiae secundum philosophos morales. È la narrazione di un dialogo avvenuto fra Virgilio e l'autore, in cui il poeta la fa da maestro e filosofo pagano, e spiega mano mano il contenuto dell'*Eneide* secondo l'allegoria della vita puerile, viziosa, saggia e gloriosa: e Fulgenzio si porta invece da discepolo e cristiano credente. È la relazione che nella *Commedia* corre tra il medesimo Virgilio e Dante e che, secondo noi, storicamente, e piú chiaramente dà la ragione del tormentato verso dantesco:

Chi *per lungo silenzio* parea fioco.

Virgilio, *in tuis*, dice a Fulgenzio, *libris conductus narrator* nel sesto secolo dell'Era volgare, si tacque poi fino a Dante che l'introdusse a parlare nel suo poema *dopo il lungo silenzio di piú che otto secoli*. All'Alighieri l'opere di Fulgenzio, come vedremo piú avanti, per essere in uso nelle scuole, erano note; e alla citata improntò forse l'esordio del suo poema, e qualche allegoria e frase, come la dizione de' *dolci pomi*, che ricorre nell'opere di Dante ben tre volte. — Nel passo che trascriviamo Fulgenzio biasima Virgilio perché canta:

Sublimes animos iterumque ad tarda reverti
Corpora

e scrive: « Nunquidnam jam oportuerat inter tanta te *dulcia poma* mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caliginare? Ad haec ille subridens: si inquit, inter tantas Stoicas veritates etiam aliquid Epicureum non desipuissem, paganus non essem. Nulli enim omnia vera nosse contigit, nisi vobis, quibus Sol veritatis inluxit. Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator adcessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem, et non ea potius quae senseram, lucidarem. Cfr. MYTHOGRAPHI LATINI, curante Aug. van Staveren, Lugduni B., 1762.

Il COMPARETTI, il quale affermó di Fulgenzio che il Medio Evo « credette davvero scorgere in lui un uomo di molta dottrina e di mente profonda e fece gran caso delle sue opere » (*Virgilio nel M. E.*, Livorno, Vigo, 1872, I, pag. 155), fa poi un' eccezione per Dante, e scrive di lui: « Macrobio e Fulgenzio pare ch'ei non li conosca: certo non si trovano mai nominati da lui, e non v'ha ne' suoi scritti segno alcuno da cui possa dedursi ch'ei li leggesse » (Ivi , pag. 279). Ma quanti autori non nomina l'Alighieri, che pur conobbe! Vedremo poi qual segno importante abbiamo nella Commedia ch'ei leggesse Fulgenzio.

nati e delle loro colpe come ha fatto finora. Perciò egli che già poc'anzi aveva udito dal maestro che « lí erano gli eresiarche co' lor seguaci d'ogni setta », non li ricorda neppur per indiretto a Virgilio, come fa invece di

. . . . . quei della palude pingue,
Che mena il vento e che batte la pioggia,
E che s' incontran con sì aspre lingue,

perché gli basta l' interna scienza, né ha curiosità alcuna cui Virgilio possa appagare senza rimetterlo a Beatrice.

Genio artistico per eccellenza, l'Alighieri là appunto si fa dare la lezione fondata sull'*Etica* naturale del Filosofo, dove quel che ad essa mancava era dal luogo stesso suggerito a compimento del disegno. Lí, senza che Virgilio, il quale già gli aveva additato gli Epicurei da lui conosciuti, fosse costretto a parlar di colpe a sé ignote, discepolo e maestro potevano a loro bell'agio ragionare degli altri delitti puniti sopra o sotto il cerchio degli eresiarchi, che si vedevan davanti.

Ma perché l'Alighieri ivi collocasse gli eretici, e donde gliene poté venir il suggerimento, vedremo piú avanti.

CAPO II.

L'ORDINE DELL' INFERNO

§ 1. La sentenza de'Padri della Chiesa — § 2. Le fonti dell'ordine adottato da Dante e da lui nominate. L'ordinamento generale aristotelico.

§ 1. **La sentenza dei Padri della Chiesa.** — Che nell' *Inferno* ci debba essere un ordine traspare da tutte le visioni de' cosí detti precursori di Dante, alcune delle quali non gli dovettero essere ignote, anche nelle particolarità e varietà del diverso modo di esprimerlo e fissarlo. Esso non è pura invenzione poetica, ma sentenza de'Padri della Chiesa, da cui certamente lo studiosissimo Alighieri dovette attingere ispirazione e conforto all'opera sua.

Nella concezione del canto undecimo dell' *Inferno*, a nostro avviso, egli ebbe forse diversi momenti. Seguí, come abbiamo osservato, Virgilio nel libro VI dell'*Eneide*, ma insieme non gli fu per avventura estraneo il ricordo di un passo de'*Morali* di S. Gregorio, ove si tratta dell'ordine nell' inferno e de'sepolcri ardenti de'dannati. [1] Secondo questo santo, nell' inferno le colpe distin-

[1] Il passo è lungo; noi l' accorciamo: « Neque enim omnipotens Deus qui mala bene punit, inordinata esse nullo modo vel tormenta permittit: quia ipse quoque supplicia quae ex lance justitiae prodeunt inferri sine ordine nequaquam possunt. Quomodo namque in suppliciis ordo non erit dum damnatum quemque juxta modum criminis retributio sequitur ultionis?... Si igitur juxta modum culpae poena distinguitur, constat nimi-

guono i tormenti, ed adunano alla stessa pena i rei d'uno stesso peccato, sicché i lussuriosi, i superbi, gl' invidiosi, e va dicendo occupano diversi luoghi, e soffrono particolari tormenti.

S. Basilio va piú avanti e ammette diversi gradi di pena in uno stesso tormento, secondo il merito di ciascuno de' rei di una

---

rum quod in suppliciis ordo servatur. Et nisi tormentorum summam meritorum acta dirimerent, nequaquam judex veniens dicturum se messoribus esse perhibuisset: *Colligite primum zizania et ligate ea in fasciculos ad comburendum*. Si enim nullus in suppliciis ordo servabitur, cur comburenda zizania in fasciculos ligantur? Sed nimirum fasciculos ad comburendum ligare est hos qui aeterno igni tradendi sunt pares paribus sociare, ut quos similis culpa inquinat, par etiam paena constringat, et qui nequaquam dispari iniquitate polluti sunt, nequaquam dispari tormento crucientur, quatenus simul damnatio conterat quos simul elatio sublevat, quosque non dissimiliter dilatavit ambitio, non dissimilis angustet afflictio, et par cruciet flamma supplicii quos in igne luxuriae par succendit flamma peccati... Tunc infinite patens inferni *barathrum* devorat, quos nunc inanis elatio exaltat; atque qui quolibet ex vitio hic voluntatem callidi persuasoris expleverunt, tunc cum duce suo reprobi ad tormenta perveniunt... *Ibi Assur et omnis multitudo ejus; et in circuitu ejus sepulcra illius*. Quis namque Assur superbi regis nomine nisi ille per elationem cadens antiquus hostis exprimitur, qui pro eo quod multos ad culpam pertrahit, cum cuncta sua multitudine ad inferni claustra descendit?... Sed in circuitu illius sepulcra ejus sunt; quia in quorum se mentibus nunc per desideria sepelit, hos sibi postmodum per tormenta coniungit. Et quoniam nunc in semetipsis reprobi malignos spiritus illicita perpetrando suscipiunt, *tunc sepulcra cum mortuis ardebunt*». S. GREGORIO, *Morali*, IX, c. 39. *Dialog*. IV, c. 35. — Né sarà forse inutile notare, come il testo del Vangelo (Colligite primum zizania etc.) sul quale s. Gregorio fonda l'ordine nell'inferno, benché da lui sia esteso a tutti i peccatori, raffigurati nella zizania, pure è piú comunemente da'Padri interpretato in modo da veder nella zizania simboleggiati *gli eretici* (cfr. S. GIOV. GRISOSTOMO, S. GIROLAMO, S. TOMMASO nel *Comm. S. Matt.*, c. 13; II-II, q. 11, a. 3 ad 3. ecc.). Anzi S. Agostino fa *diversi fascicoli d'eretici*. Non possiam trattenerci dal citarne il passo. « Quæri potest, egli dice, cur non unum fascem aut unum acervum zizaniorum fieri dixerit: nisi forte propter varietatem haereticorum non solum a tritico, sed etiam a seipsis discrepantium, ipsas unius cujusque haereses in quibus sigillatim sua communione disiuncti sunt, nomine fasciculorum designavit, ut etiam tunc incipiant alligari ad comburendum, cum a catholica communione segregati, suas proprias quasi ecclesias habere caeperint ut combustio eorum sit in fine saeculi, non alligatio fasciculorum. Sed si ita esset, non tam multi resipiscendo et in catholicam ecclesiam remeando ab errore discederent. Quapropter alligatio fasciculorum in fine profutura est ut non

medesima colpa, e distingue diverse regioni superiori e inferiori fino al profondo dell'abisso [1].

Questa dottrina de'Padri, ricevuta nel Medio Evo [2] e diffusa nella tradizione religiosa, e mistica, mentre dava una base positiva a'vari sistemi di ordinamento morale e penale dell' inferno, che ci tramandarono le visioni piú o meno particolareggiate di quell'età, dovette sostenere il genio e la fantasia dell'Alighieri nella scelta dei principî ordinatori della valle d'abisso, e nel variarne l'appli-

---

confuse, sed pro modo perversitatis suae uniuscujusque erroris pertinacia puniatur » *De quaestion. Evangel.*, c. 12. Questo passo, e particolarmente le ultime parole, spiegano i versi di Dante:

. . . . . . Qui son gli eresiarche,
Co' lor seguaci d'ogni setta; e molto
Piú che non credi son le tombe carche:
Simile qui con simile è sepolto
E i monimenti son piú e men caldi.
(*Inf.*, IX, 127-131).

S. Tommaso poi dà la ragione perché gli eretici stieno nascosti ne' loro sepolcri. « Notandum, dice, quod vera doctrina fit in publico.... Sed falsa semper quærit angulos.... Unde veritas est lumen et quaerit in lumine videri, sed si fuerit perversum dogma, quaerit occulta.... Isti infideles et haeretici, dum sunt fideles in societate vel congregatione non possunt decipere, sed nituntur quod a societate separentur, et tunc decipiunt. *Comm. S. Matth.* c. 24, v. 26; ibid., c. 9, v. 35. Cfr. S. Agostino, *De quaest. Evang.*, c. 11.

[1] « Illud: *Vapulabit multis* et illud: *Vapulabit paucis.* Lucæ 12, non finem, sed diversitatem supplicii declarat. Si enim Deus judex justus est, non bonis solum, sed etiam improbis reddens unicuique juxta opera sua, fieri potest ut alius quidem dignus sit *igne* inestinguibili, atque hoc ipso vel lenius vel acrius urente; alius vero *verme* nunquam morituro atque hoc ipso nihilominus vel mitius quemque excruciante vel severius, pro meritis videlicet uniuscujusque; itemque alius *gehenna*, habente prorsus ipsa etiam varia tormentorum genera; similiterque alius exterioribus *tenebris*, quo in loco alius in fletu est solum, alius praeter fletum, in stridore etiam dentium propter cruciatum videlicet acerbitatem. Quin et hae quoque tenebrae que vocantur exteriores, alias etiam esse interiores significant. Et illud quod dictum est in Proverbiis: *In profundum inferni*, declarat quosdam esse quidem apud inferos, non tamen in profundum, qui levioribus scilicet poenis afficiantur. » S. Basilio, *Regulae breviores*, Int. 267. Riferito anche da S. Tommaso nella *Catena aurea*, Lucae 12.

[2] Cfr. S. Tommaso, *Cont. Gentes*, III, 139, 140.

cazione nell'assegnamento delle pene secondo il digradare degli scaglioni del baratro.

§ 2. **Le fonti dell'ordine adottate da Dante e da lui nominate. L'ordinamento generale aristotelico.** — Poiché nell' inferno vuol essere ordine nelle colpe e nelle pene, Dante lo determinò secondo i princìpî morali di Aristotele, la cui opinione dir si può, secondo l'avviso del Poeta stesso, « quasi cattolica ». Vedremo infatti piú avanti qual conforto rechino i Padri ed i Dottori all'ordinamento dantesco del regno infernale.

L'Alighieri nel canto undecimo, cosa quasi insolita, ha cura di registrare i libri, su' quali fonda i princìpî ordinatori delle colpe, e nomina tre opere del Filosofo, l'*Etica*, la *Fisica*, e la *Metafisica*, come nella prima parte accennammo, e il *Genesi* della Bibbia. Non che sol di qui tutto traesse, ma gli altri scritti di cui usò non gli servirono che a confermarlo nel disegno stabilito su quelli, o a fornirgli tratti e perfezionamenti ad esso convenienti e omogenei.

L'*Etica* però del Filosofo è la fonte principale e maestra del pensiero di Dante. La digressione del canto XI non parla né accenna a que' che stanno al di sopra dell'Acheronte; eppure nel disegno generale aristotelico c'entrano anche i pusillanimi direttamente, e per indiretto i savi del Limbo. Oltre il principio generale delle tre male disposizioni che il ciel non vuole, incontinenza, malizia e bestialità, Aristotele ne pone un altro piú universale che abbraccia gl' ignavi, gl' incontinenti, e gl' ingiusti, di cui sono due specie gl' ingiuriosi occulti e i manifesti, rispondenti a'maliziosi e a'bestiali. « Sed forsitan, dice il Filosofo, talis aliquis est ut non diligens sit. Sed ejus quod est tales fieri, ipsi sunt causa, viventes *remisse*, et ejus quod est *injustos* vel *incontinentes* esse. Hi quidem mala facientes. Hi autem in potationibus et in talibus degentes ». E S. Tommaso commenta: « Alia autem est dispositio ex parte animae, quae quidem est habitus ex quo inclinatur voluntas vel ratio in operationem... Est autem considerandum quod habitus differunt sicut et actus mali. Quidam enim sunt *mali habitus* ex eo

quod *retrahunt a bene agendo;* et quantum ad hujusmodi habitus dicit quod ipsi homines sibi ipsis sunt causa ut fiant tales, idest *non diligentes ad bene operandum* per hoc quod vivunt remisse, idest absque conatu ad bonas operationes. Alii autem *habitus mali* sunt per quos aliquis *inclinatur ad male agendum*, sive hoc sit in *nocumentum aliorum*, sive in *propriam deordinationem*. Et quantum ad hoc dicit quod homines sibi ipsis sunt causa quod sunt *injusti* in quantum mala faciunt aliis, et *incontinentes* in quantum vitam suam ducunt in superfluis potibus et in aliis hujusmodi quae ad delectabilia tactus pertinent. »[1]

Da questo importantissimo luogo e dal relativo Commento, chiaramente risulta il primo abbozzo del regno infernale dantesco, i cui abitatori, rèi per colpa propria, sono appunto divisi in ne gligenti o ignavi al di qua dell'Acheronte, e al di là incontinenti ed ingiusti per malizia di cui ingiuria è il fine.

Il principio generalissimo, su cui si fonda questa suprema divisione, è pur sempre quello degli abiti o disposizioni male. Ma mentre la partizione in incontinenza, malizia e bestialità, divide l'abito cattivo che *inclinat ad male agendum,* qui invece l' abito cattivo comprende anche quello che *retrahit a bene agendo*, in quanto l'uomo, vivendo rimessamente, non fa alcuno sforzo per operar il bene. Quei dall'abito al mal fare peccano per commissione, questi dall'abito a non fare il bene, per omissione.[2] Tali sono appunto i pusillanimi, de'quali, conforme al passo testé citato, scrive S. Tommaso, commentando Aristotele: « Non autem dicuntur esse mali quantum ad hoc quod sint malefactores. Non enim alicui nocumentum inferunt, nec faciunt aliquid turpe. Sed tamen peccant in hoc quod recedunt a medio rationis » [3]. Sono mali, in quanto deviano dalla retta ragione nel non far nulla, non quasi operino il male, o in sé stessi o verso gli altri. Quindi, perché non sono incontinenti, siccome que' che non commettono alcunché di turpe,

---

[1] S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, III, l. 12 e cfr. ibid. l. 13.

[2] « Magis accidit aliquos esse pusillanimos, qui scilicet omittunt facere bona quae possent » S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, IV, l. 11.

[3] Ibid.

né maliziosi o bestiali perché non recano altrui nocumento, sono fuori e da quelle tre male disposizioni, e da'cerchi de'dannati che per esse peccarono.

A compire il disegno e l'ordinamento morale Dante aggiunse quello che l'etica pagana non poteva dare, cioè il Limbo e l'eresia, frammettendo l' uno tra gl' ignavi e gl' incontinenti, e l' altra tra questi e gl' ingiusti. Sicché lo schema offriva: prima gl' ignavi, poi al di là dell'Acheronte il Limbo, e piú sotto gl' incontinenti; quindi lo Stige e la città roggia, e dentrovi prima gli eretici, poi gl' ingiusti violenti e frodolenti.

Non è chiara la ragione perché gli abitanti del Limbo stiano piú sotto degli ignavi e al di là dell'Acheronte. Una simiglianza però che li ravvicina agl' ignavi si è che anch'essi son dannati, non per far, ma per non fare, [1] sebbene non per colpa propria, come gl' ignavi, ma per la colpa di natura, od originale non lavata dalla grazia.[2] Onde sarebbero dovuti stare in luogo superiore e non inferiore agli ignavi; se alcuno pur non volesse dire che, secondo il disdegno e il concetto che Dante aveva di quegli sciaurati

---

[1] *Purgatorio*, VII, 2-5.

[2] Gl' ignavi e gl' infedeli negativi s'accordano in questo, che negli uni e negli altri, benché diversamente, son *mali habitus*, *retrahentes a bene agendo:* negl' ignavi l'abito della pusillanimità o la pigrizia colpevole perché *sibi ipsis sunt causa ut fiant tales*, *absque conatu ad bonas operationes;* negl' infedeli l'abito del peccato originale o *languor naturae* proveniente dall' inordinata disposizione delle parti dell'anima per la privazione dell'original giustizia: pur esso colpevole, perché si deriva dalla colpa del primo padre (cfr. S. TOMMASO, I-II, q. 82, a. 1). Per questa parte poi gl' infedeli negativi si approssimano agl' incontinenti. Perché l'abito corrotto del peccato originale che formalmente importa la privazione della giustizia originale, materialmente non è che la concupiscenza, secondo l'Aquinate la quale *vehementius movet et magis sentitur* (Ivi a. 3 ad 2). E la concupiscenza, se è qualcosa di piú indeterminato della libidine, ha però con essa grande relazione e n'è come la madre (Ivi, a. 4, ad 1 e 3). Con ciò non vogliamo dire che gl'infedeli negativi, che materialmente godono d'una certa felicità naturale, sentano gli stimoli della concupiscenza, ma che li sentirebbero, piú o meno, se non fossero sedati dalla virtú della temperanza, come avviene d'ogni altro difettoso o al loro stato sconveniente desiderio, poiché sono perfetti in tutte quante le virtú.

che non fur mai vivi, questi, perché sdegnati da misericordia e da giustizia, erano anche, per dir cosí, nella loro dannazione indegni del nome di dannati, mentre con ragione la giustizia e la misericordia metteva nel numero de' dannati al di là dell'Acheronte, benché innocenti e vestiti d'ogni altra virtú, i morti senza la fede col solo peccato originale. I pusillanimi, per meritare una sentenza dalla giustizia di Dio, avrebbero dovuto fare o peggio o meglio di quel che fecero, sí da non esser

A Dio spiacenti ed a' nemici sui.

Vissero invece senza infamia e senza lodo come virgulti aridi e infruttuosi, e dalla loro condanna non può ritrar gloria né la giustizia, né la misericordia che non trovano opere da punire, ma nude mancanze d'atti buoni e cattivi. [1]

Per contrario appare evidente perché gli eretici siano collocati nella città roggia cogl' ingiusti. Gli uni e gli altri peccarono per malizia o elezione di volontà, come meglio si vedrà in seguito, e la città di Dite non è che il regno della malizia contro il vero e contro il giusto.

---

[1] Cfr. D. PALMIERI, *Commento alla Divina Commedia*. Prato, 1898, pag. 195.

CAPO III.

GLI ABITI MALI RITRAENTI DAL FARE IL BENE

GLI ABITATORI DELLE DUE RIVE DELL'ACHERONTE

§ 1. Gl' ignavi e i «*pusillanimes*» dell'*Etica Nicomachea* — § 2. L'Elisio e il nobile Castello — § 3. Le due parti del Limbo — § 4. L'imperfetta felicità naturale e i personaggi del nobile Castello — § 5. La dottrina dell'*Etica Nicomachea* — § 6. Limite della felicità secondo Aristotele. Il « desio senza speme ».

§ 1. **Gl'ignavi e i « pusillanimes » dell' Etica Nicomachea.** — Ove si ricordi che dal Limbo furono per la venuta di Cristo tolte l'anime giuste, ch'ebbero in lui fede, noi incontriamo nell'*Inferno* dantesco al di qua dell'Acheronte coloro che si astennero dal ben fare per ignavia e pusillanimità, e oltre il fiume, nel cerchio adiacente alla sponda, gli spiriti che non peccaro,

E se furon dinanzi al cristianesmo,
Non adorar debitamente Iddio,

e quindi non fecero il bene soprannaturale, senza altra colpa che quella d'origine.

Diamo prima uno sguardo agl' ignavi. Chi sono? D'onde l'Alighieri ne tolse il concetto? Il suo magnanimo sdegno, aborrente da ogni viltà, gli diè impulso non a crear la masnada de' pusil-

lanimi, ma a far suo il pensiero aristotelico dell'*Etica* [1] e a incarnarlo, con tocchi magistrali e scultorî, nella setta de' cattivi

A Dio spiacenti ed a' nemici sui.

Il pusillanime, scrive l'Aquinate spiegando il concetto d'Aristotele, degno com'è di beni, se ne priva, mentre non si sforza di fare e conseguir quello che gli competerebbe. E che uno si privi di que' beni, di cui è degno, nasce anzitutto da ciò che non se ne reputa degno pur essendolo, il che avviene per ignorar il suo stato. E quest'ignoranza non proviene da insipienza, perché gl'insipienti non son degni di gran cose, ma piuttosto da una cotal pigrizia, per la quale accade che non vogliono applicarsi a cose grandi proporzionatamente alla lor dignità [2]. « Perciò, osserva il Flamini, primeggiano fra i dannati del vestibolo infernale quelli che più altamente favoriti da Dio, piú grave peccato commisero non mettendo a profitto, per pochezza d'animo, i suoi doni, cioè Celestino V, e gli angeli che nel gran momento non si unirono col loro Fattore nè l'avversarono » [3].

Questi « sciaurati », ignari della loro dignità, si astennero dalle opere virtuose e dalla ricerca del vero, quasi ne fossero incapaci, e per ciò stesso divennero peggiori [4].

E la lor cieca vita è tanto bassa,
Che invidiosi son d'ogni altra sorte [5]

anche de' maggiori tormenti che soffrono gli altri dannati [6].

In questo mondo si rimasero pigri e sfaccendati; ma nell'oltretomba « stimolati molto da mosconi e da vespe » sono forzati

---

[1] Vedi la bella trattazione, fondata sull'*Etica*, che de' pusillanimi fa il dotto prof. Flamini nel libro: *I significati reconditi della Commedia di Dante*, I, pag. 171 e segg.

[2] S. Tommaso, *Cammento all'Etica*, IV, lib. 11, II-II, q. 133, a. 1. Cfr. Dante, *Convito*, I, 11.

[3] Op. cit., pag. 172.

[4] S. Tommaso, *Commento all'Etica*, IV, l. 11; II-II, q. 133, a. 2.

[5] *Inferno*, III, 46-47.

[6] Aristotele dice nella *Rettorica*, l. 2, c. 10 (Georgio Trapezuntio interprete): « Et universaliter qui ex re aliqua gloriam quaerunt, de illa sunt invidi; et pusillanimi, quoniam eis magna omnia videantur ». E

a correr senza posa dietro a velocissima insegna. Per chi non ebbe bandiera, ci voleva bandiera. [1] Per chi fece per viltate il gran rifiuto, il rifiuto di Dio e de' demoni [2].

§ 2. **L'Elisio e il nobile castello.** — Al di là dell'Acheronte comincia veramente l'*Inferno*, e il primo cerchio non è che il Limbo cristiano con una giunta tutta dantesca, il nobile castello. Fu già notato da altri una non mal fondata analogia tra l'Elisio, particolarmente il Virgiliano, e quel piccolo Eden del Limbo. I difensori della patria, i custodi della religione, i benefattori de' popoli, i pii poeti e gl' inventori dell'arti, accennati da Virgilio

AVERROIS cosí commenta (Arist., *Reth.* Paraphrases, II, c. 12, Venetiis, 1562, fol. 119): « Et homines pusillanimes sunt invidi, nam invident propter quamcumque rem quae magnificatur apud illos, licet in se esset parva, adeo quod illi invident de pluribus malis accidentibus hominibus ». Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 36, a. 1 ad 3.

[1] Lo SCARTAZZINI nel *Commento alla Divina Commedia* (Milano, 1903) scrive: « Per i mutabandiera ci voleva la bandiera ». I pusillanimi piú che mutabandiera furono senza bandiera, neutrali, come gli « angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio, ma per sé fôro » *(Inf.,* III, 38-39)

[2] Pietro di Murrone. Perché tanta difficoltà ad ammettere che l'autore del *gran rifiuto* sia Celestino V, il quale, rinunziando al pontificato, si ritrasse *a magnis faciendis bonis*? « *Potest contingere*, dice S. Tommaso (II-II, q. 133, a. 1, ad 2), *quod aliquis ex virtute quam habet sit dignus ad aliqua magna facienda, quae sunt digna magno honore: et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti peccat quandoque quidem venialiter; quandoque autem mortaliter* ». Non che Pietro di Murrone peccasse mortalmente dimettendo il sommo onore del Pontificato; ma per Dante questo era un peccato mortalissimo considerati i grandi mali, secondo lui, seguitine coll'elezione di Bonifacio VIII. Il fiero Ghibellino, più che alle virtú di Celestino V, badò al bene che non fece, e avrebbe potuto fare, e additandolo con due tocchi magistrali, vuoi per un po' di riverenza o timore delle somme chiavi ch' ei tenne, benché non le avesse care, vuoi per lo sdegno verso di lui, si rifiuta di nominarlo. Gli studi del Tocco e del D'Ovidio, diremo col Casini, hanno ormai rimosso ogni difficoltà per intender sotto la perifrasi dantesca Pietro di Murrone. Per noi il miglior argomento é l'eco che nel famoso verso dantesco, chiara e risonante, riudiamo del libro scritto da EGIDIO COLONNA in quell'occasione *sopra il gran rifiuto*, ossia *De renuntiatione Papae* (edit. Romae, Bladus, 1554). Se altre opere di Egidio erano note al poeta, questa non gli dovè rimaner nascosta. Anzi la riverenza e l'ira di lui verso Bonifacio trovano nel libro d'Egidio la loro spiegazione, perchè l'ira è un bieco lampo degli argomenti degli avversari del Gaetani, confutati ivi dal dotto Eremita, e

nel suo Elisio, [1] sono pure i fortunati abitatori del nobile castello, tra' quali vanno segnalati per amor di patria Cesare ed Enea, Camillo e Bruto; per pietà e religione Antigone ed Ismene, per benefizi Saladino e Latino, per altezza di poesia Omero e la sua scuola, e per eccellenza nelle scienze e nell'arti Aristotele e Platone co' loro seguaci, Ippocrate e Galeno co' dotti naturalisti. [2] Come l'Elisio è vicino al Tartarò, il nobile castello è sul limitare dell'*Inferno*, e porzione del Limbo cristiano.

Ma l'Elisio è il soggiorno della felicità, mentre il nobile castello, con tutte le sue bellezze e amenità, è, al pari del Limbo, luogo di pena e dannazione. Ed è cosa necessaria all'intelligenza dell'*Inferno* dantesco il vedere come il Poeta combini ed accordi insieme i due, quasi opposti, concetti.

L'Elisio, nell'idea pagana e virgiliana, era il luogo del premio per coloro che, secondo le leggi morali del gentilesimo, fossero vissuti eccellenti per virtú e sapienza. Virgilio dice a Sordello di star con coloro, che, fuor delle tre virtú teologali, senza viziò co-

---

la riverenza un frutto della vittoriosa difesa, che della legittimità dell'abborrito Pontefice ne fa magistralmente il medesimo teologo e canonista. Il quale benché riserbato assai nell'accennare a Celestino, non dubita peró di ascrivere l'elezione di lui *ad specialem Dei permissionem*, e la rinuncia *ad specialem ejus (Dei) operatiónem* (c. 5); e piú avanti fa meno oscuramenta intendere che Pietro di Murrone non era fatto per governar la Chiesa: *Sic autem non dicimus quod homo sapiens et peritus et qui bene sciat gubernare Ecclesiam renuntiare non posset, sed hoc ideo diximus quod praefata renuntiatio non solum fieri potuit, sed sine peccato et cum merito facta fuit; sed sciens et peritus, quamvis potest hoc facere, peccaret forte id faciendo* (c. 23). Dante, nel suo *Inferno*, tacendo il nome di Celestino, e accennando il « gran rifiuto » la *renuntiatio Papae*, mentre rispettò l'opinione comune della santità di Pietro, sfogò insieme la sua bile contro Bonifacio, persuasore del « gran rifiuto » col gravarne anco Celestino, che aveva pel bene della Chiesa ceduto, attribuendogli un delitto ch'era il minore tra gl' infernali, e il meno colpevole, se non anzi l'atto più meritorio, di sua vita. — Cfr. anche A. CHIAPPELLI, *Dalla trilogia di Dante*. Firenze, 1905, pag. 20; I. DEL LUNGO, *Dal secolo e dal poema di Dante*, Bologna, 1898, pag. 273 e segg.

[1] *Eneide*, VI, 660 e segg.

[2] Cfr. T. BOTTAGISIO, *Il Limbo dantesco*, Padova, 1898, pag. 136 e segg.

nobbero e seguirono tutte quante l'altre, [1] e ch'egli « per null'altro rio lo ciel perdette, che per non aver fé. » [2] Questa somma perfezione, vera o supposta, in ogni virtú, che Dante regala agli abitatori del nobile castello, è una opinione del Poeta, e non ha il suffragio dell'Aquinate. Questi, parlando di Catone, e di piú altri, attribuisce le loro opere buone e virtuose alla buona disposizione naturale, secondo il Grisostomo, non alla rettitudine della ragione o alla bontà del volere; perché quantunque facessero il bene, lo facevano non per amor della virtú, ma per vanagloria ed inoltre non operavan ogni cosa bene, perché *non adoravano debitamente Dio.* [3] Ond'è che il santo Dottore nega che alcun gentile, senza la divina grazia, possa schivare ogni peccato attuale, sí da morire adorno di tutte le virtú, e sol macchiato della colpa originale. [4]

Dante invece la sentiva altramente, e scostandosi dall'Aquinate, come pur fece altra volta, seguí altri Dottori e Teologi, la cui opinione gli forniva l'agio di far nel suo Limbo cristiano, dell'Elisio un nobile castello, ove fosse « gente di molto valore, che non pecca-

---

1 Quivi sto io con que' che le tre sante
Virtù non si vestiro, e senza vizio
Conobber l'altre e seguir tutte quante.
(*Purg.*, VII, 34-36).

2 Ivi, 8-9.

3 « Sed nunquid omnes infideles habent mala opera? Videtur quod non: nam multi gentiles secundum virtutem operati sunt, puta *Cato et alii plures.* Sed dicendum, secundum Chrysostomum, quod aliud est bene operari ex virtute, aliud ex aptitudine et dispositione naturali. Nam aliqui ex dispositione naturali bene operantur quia ex eorum dispositione non inclinantur ad contrarium, et hoc modo etiam infideles potuerunt bene operari, sicut quod aliquis caste vixit, quia non impugnabatur a concupiscentia, et sic de aliis. Illi autem et virtute bene operantur qui etsi inclinentur ad vitium contrarium, tamen ex rectitudine rationis et bonitate voluntatis a virtute non declinant, et hoc est proprium fidelium. Vel dicendum quod licet infideles bona facerent, non tamen faciebant propter amorem virtutis, sed propter inanem gloriam. Nec etiam omnia bene operabantur, quia Deo cultum debitum non reddebant ». S. TOMMASO, *Commento Johann.*, c. 3, v. 19.

4 *De veritate*, q. 24, a 12. ad 2. Cfr. BOTTAGISIO, op. cit., pag. 93 e segg. ove ampiamente espone la sentenza dell'Angelico.

rono » e che « hanno mercedi », ma pe' difetti, di non avere avuto il battesimo, nè adorato debitamente Dio, sono perduti.[1]

I beati dell'Elisio rispondono dunque agli abitatori del nobile castello con questa differenza però, che Dante, teologo cristiano, dovette supporli macchiati dell'umana colpa d'origine, della quale chi non va scevro, per virtuoso che sia, cosí per l'Alighieri, come per S. Tommaso, non può andar salvo, ma meritamente è soggetto a quella dannazione che consiste nella pena del danno, o perdita della vision di Dio, negata a chiunque muore senza la grazia santificante, che lava il peccato originale, e dà il diritto al paradiso.

§ 3. **Le due parti del Limbo.** — Nel Limbo, uscitene l'anime tratte da Gesú Cristo, non sono che spiriti macchiati dell'unica colpa d'origine, turbe molte e grandi

D'infanti, di femmine e di viri[2].

Gl'infanti, i pargoli innocenti, e chi loro somiglia per condizion di natura, formano la selva di spiriti spessi fuori del castello in tutto il ripiano del cerchio, in luogo tenebroso e sonante di sospiri; mentre le femmine e i viri, che abitano nella luce e nella quiete del nobile castello, sono genti

Di grande autorità ne' lor sembianti,

« con occhi tardi e gravi », che « parlan rado, con voci soavi »[3].

---

[1] *Inferno* IV, 34-42.

[2] *Inferno*, IV, 30.

[3] Ivi, 112-114. Cosí spiega il Casini e il Poletto. I commentatori però dividono per lo piú le turbe del Limbo in due: l'una d'*infanti*, *femmine e viri*, e l'altra di que' del nobile Castello. Ma ciò non par conforme al concetto dell'Alighieri, il quale nel *Purgatorio* (VII, 30-36) distingue solo i *pargoli innocenti*

Da' denti morsi della morte, avanti
Che fosser dell'umana colpa esenti;

ed i *pagani virtuosi*

. . . . che le tre sante
Virtù non si vestiro, e senza vizio
Conobber l'altre e seguir tutte quante.

E ciò esige pure il contesto del canto quarto dell' *Inferno*. Dante,

Gl' infanti occupano il Limbo de' pargoli; gli adulti il Limbo de' Padri, trasformato in nobile castello. A questo modo l'Alighieri raccozzò il concetto pagano col cristiano, e insieme serbò quasi intatta la credenza comune, ritenuta pure da S. Tommaso, secondo la quale i due Limbi erano situati nello stesso luogo, benché differissero nella qualità della pena o del premio, e per essere il Limbo de' Padri un po' piú alto di quel de' fanciulli e meno tenebroso [1].

---

entrato « nel primo cerchio che l'abisso cigne » ode sospiri, che si levavano dalle turbe

d' infanti e di femmine e di viri.

E Virgilio a lui:

. . . . Tu non dimandi
Che spiriti son questi che tu vedi?

Orbene, Dante non vedeva ancora il foco del castello, nè le quattro grand'ombre, e molto meno que' che stavano dentro le mura: insomma non vedeva che la selva di spiriti spessi, per cui passava, non l'« orrevol gente » a cui lo menava il Duca. Eppur Virgilio gli fa sapere « innanzi che piú andi » che quegli spiriti che vede non peccaro, ed hanno mercedi, « e, soggiunge, di questi cotai son io medesmo ». Quindi le turbe d' infanti, femmine e viri comprendono tutto il Limbo, non escluso il castello; ed i sospiri, uditi da Dante (*Inf.*, IV, 26) e nominati da Virgilio (*Purg.*, VII, 29) accennano la maggior pena, come le tenebre, del Limbo, non ch'essa sia comune a tutti, anche a que' del Castello, perché Virgilio, che pur avea detto d'esser di que' cotali del primo cerchio, non *sospirava*, ma soltanto senza speme viveva in desío. Di che risulta che il Limbo dantesco comprende, fuor del castello, il *Limbus puerorum*, ove sono gl' infanti e i pargoli innocenti, e il *Limbus patrum*, dentro il castello, ove, dopo la dipartita de' Padri, rimasero, o Dante vi pose, trasformandolo, i giusti pagani femmine e viri secondo la sentenza da lui abbracciata.

Non si può negare però che cogl' infanti non si trovino anche « femmine e viri », non *viri* nel senso latino e dantesco, ma di maschi, e sono quelle donne e quegli uomini che per malattia o condizion di natura fatti grandi, rimasero però sempre infanti, come i mentecatti, i pazzi, i frenetici, *per difetto d'alcun principio dalla nativitate* (*Convito*, IV, 15) non mai pervenuti all'uso di ragione, i quali co' bambini formano la *selva di spiriti spessi*. Non possiamo quindi approvare l' interpretazione che il Bottagisio (o. c., pag. 316) dà *delle femmine e dei viri*, come persone che per manco di cognizione e di attività non conseguirono la nobiltà naturale. Cfr. Tanquerey, *S. S. Synopsis Theolog. Dogm.* Tornaci, 1901, I, pag. 395.

[1] « Limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem paenae vel proemii... sed quantum ad situm, probabi-

Dentro del nobile castello, dove avevano pur soggiornato i Padri, aspettando che il Messia loro aprisse il cielo, restano ora que' gentili che senza vizio seguirono tutte le virtú naturali, ma non furono, al' par de' pargoli, « dall'umana colpa esenti ». Hanno « sembianza né trista né lieta »: non trista, perché « senza martíri », non lieta, perché « perduti » e « senza speme vivono in disío ». Sono *sospesi*, posti, secondo spiega il Palmieri, come tra il *Cielo* e l'*Inferno*, tra i premiati in *Cielo* e i puniti nel vero *Inferno*, in uno stato di mezzo tra la felicità e il tormento.

§ 4. **L' imperfetta felicità naturale e i personaggi del nobile castello.** — Tuttavia gli abitatori dell'oasi infernale posseggono una felicità, non la soprannaturale e perfetta, ma la naturale e imperfetta quale Aristotele ammetteva possibile all'uomo per la vita presente.

Se nobiltà, secondo Dante, è « perfezione di propria natura in ciascuna cosa » [1], il nobile castello non è che il soggiorno de' personaggi forniti della perfezione propria dell'umana natura nell'ordine morale ed intellettuale. Cotal perfezione consiste pertanto nel corredo delle virtú morali e intellettuali, « e queste, scrive l' Alighieri, sono quelle che fanno l'uomo beato ovvero felice, nella loro operazione, siccome dice il Filosofo nel primo dell'*Etica*, quando definisce la Felicitade, dicendo che Felicità è operazione secondo virtú in vita perfetta » [2]. Onde segue che « le virtù sono frutto di Nobiltà, e che Iddio questa mette nell'anima che ben siede, che ad *alquanti* (cioè a quelli che hanno intelletto che son *pochi*) lo seme di felicità si accosta » [3].

Su questa dottrina del *Convito* sono foggiati i personaggi del nobile castello. Sono ricchi di tutte quante le virtú, in cui con-

---

liter creditur utrorumque locus idem fuisse nisi quod limbus Patrum erat in superiori loco quam limbus puerorum ». S. TOMMASO, *Suppl.*, q. 69, a. 6. — « Sancti Patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis ». Ivi, a. 5.

[1] *Convito*, IV, 16.

[2] Ivi, IV, 17.

[3] Ivi, IV, 20.

siste l'operazione di vita perfetta ossia la felicità. « Veramente, soggiunge Dante, è da sapere che noi potemo avere in questa vita due felicità, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò menano: l'una è la vita attiva, e l'altra la contemplativa » [1]. E in attivi e contemplativi si distinguono gli abitanti del castello; felici e beati, perché non hanno impedimento veruno nell'operazione secondo virtú, in vita perfetta e immortale. Ma è felicità deficiente, e n'è segno la lor sembianza né trista né lieta Sono equanimi ed imperturbati tra la tristezza che non hanno, d'aver perduto per colpa propria il cielo, e la letizia che lor verrebbe, se il desío naturale che li traeva a investigar di Dio, in lor fosse quetato

Ch'eternamente è dato lor per lutto [2].

§ 5. **La dottrina dell'Etica Nicomachea.** — Dante, come abbiamo notato, trasportò l'Elisio nel Limbo de' Padri, e ne fece un nobile castello. La ragione sta nella sentenza, ch'egli seguí, intorno agli adulti morti col solo peccato originale; ma la forma dello stato di felicità naturale imperfetta va cercata nell'*Etica Nicomachea*. Qual cosa proibisce, dice Aristotele, che chiamiamo felice colui, il quale opera con virtú perfetta ed ha abbondanza di beni esterni non per un certo tempo, ma in una vita perfetta, cioè per lungo tempo? [3]

E non contiene abbondanza di beni esterni il nobile castello? Ivi non tenebre, ma una « lumiera », « luogo aperto luminoso ed alto », e « prato di fresca verzura »; e tutto all' ingiro sette cerchi d'alte mura, e la difesa di un bel fiumicello [4]. Ivi la vita non solo per lungo tempo, ma per lunghissimo ed eterno. E gli abitatori vi operano secondo virtú perfetta, che è cagione di felicità.

Due pure sono le felicità secondo Aristotele, l'una speculativa e principale, l'altra attiva e secondaria. La prima si attribuisce alla

---

[1] *Convito*, IV, 17.

[2] *Purgatorio*, III, 43.

[3] « Quid igitur prohibet dicere felicem secundum virtutem perfectam operantem et exterioribus bonis sufficienter ditatum, non contingenti tempore, sed perfecta in vita? » *Etica*, l. 1, l. 16.

[4] *Inferno*, IV, 103, 116, 111, 107-108.

sapienza, la quale, come piú eccellente, comprende in sé anche gli altri abiti speculativi, come la poesia, e lo studio della natura ecc.; la seconda, che consiste negli atti delle virtú morali si ascrive alla prudenza, che perfeziona tutti gli abiti morali [1].

E in contemplativi e attivi, come osservammo, si distinguono i personaggi, che Dante nomina fra gli abitatori del nobile castello.

§ 6. **Limiti della felicità secondo Aristotele. Il desio senza speme.** — Per posseder la felicità perfetta, esige Aristotele che l'uomo cosí viva beato, e muoia secondo ragione *quia futurum immanifestum nobis*. Limita pertanto la felicità, ignota quanto al futuro e alla sua perfezione, alla vita presente, come quaggiú può ottenersi da uomini [2]. Qui si arresta il genio positivo del

[1] « Postquam Philosophus ostendit quod perfecta felicitas est prima et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem quae consistit in operatione virtutum moralium. Et primo proponit quod intendit, dicens quod cum ille qui vacat speculationi veritatis sit felicissimus, secundario est felix ille qui vivit secundum aliam virtutem scilicet secundum prudentiam, quae dirigit omnes morales virtutes. Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae quae comprehendit in se alios habitus speculativos tanquam principalior existens, ita etiam felicítas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae quae est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in sexto ostensum est. Secundo... ostendit propositum quatuor rationibus ». S. Tommaso, *Comm. all'Etica,* X, lez. 12. Cfr. ivi, lez. 10, 11 e 13, e *Comm. alla Politica,* VII, l. 2.

[2] « Sed si volumus accipere felicitatem secundum optimum quod esse potest, sic apponendum est ad rationem felicitatis; quia sit victurus, sicut dictum est, per suam totam vitam et finiturus, idest moriturus secundum quod convenit rationi. Ratio autem quare haec conditio videtur apponenda, est quia futurum ignotum est nobis. Ad rationem autem felicitatis videtur pertinere omne id quod est perfectum et optimum. Et hoc secundo modo loquebatur Solon de felicitate. Et si ita est, ut dictum est, illos de numero viventium beatos dicemus in hac vita, quibus existunt in presenti et existent in futuro quae dicta sunt. Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines qui, in hac vita mutabilitati subiecti, non possunt perfectam beatitudinem habere ». S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, I, l. 16. — Aristotele, benché nulla affermasse della beatitudine d'oltretomba secondo il suo parere; tuttavia nella *Politica*, parlando, secondo l'opinione de' poeti, dell'isole fortunate, pone ciò che sarebbe necessario a coloro che operarono bene in vita, perché durino felici dopo

maestro di color che sanno: qui *china la fronte, e più non dice e rimane turbato.* Egli sente in sé il desío naturale di piú sapere, di conoscere l' al di là felice, ma la natura non fa travedere al suo intelletto neppur i barlumi della poesia oltramondana di Platone. Essi e molt'altri, in vita desiarono senza frutto, senza accertare il termine del loro desiderio; e morti vivranno in desío senza speme, senza raggiunger mai quel termine, che tardi ebbero conosciuto.

Ond'è che questo desío senza speme è come « sospeso » nel suo compimento, ed è tutto quel piú che turba la spirituale quiete degli abitatori del nobile castello, e avvelena la loro felicità, senza dar loro martirî, e quantunque tolga loro l'allegrezza, non li getta però nella mestizia, ma in un cotal stato di mezzo, equanime e rassegnato, qual lor detta la ragione convenirsi a chi non ha né rimorso d'aver perduto un bene, né speranza d'acquistarlo un giorno, e gode intanto il premio delle opere buone e delle virtú praticate [1].

---

morte, cioè filosofia, temperanza e giustizia in mezzo all'abbondanza dei beni. « Eis, commenta l'Aquinate, qui volunt feliciter agere et frui omnibus quae ad beatitudinem pertinent, necessaria est temperantia et justitia multa, sicut si qui sunt in insulis beatorum, sicut paetae dicunt, dicentes insulas quasdam esse in quibus animae bene operantium dum vivunt, feliciter perseverant post mortem. Talibus enim maxime necessaria est philosophia, in cujus actu consistit ultimus finis, et temperantia per quam sedantur concupiscentiae et justitia per quam regulantur operationes ad alterum; et tanto magis quanto magis perseverant in abundantia bonorum talium ». *Commento alla Polit.* VII, l. 11. Di queste virtú e doni, sono insigniti gl'infedeli del nobile Castello.

[1] Dante lasciò quindi insoddisfatto e sospeso il naturale desiderio della perfetta felicità ne'gentili del Limbo, seguendo il concetto aristotelico della felicità imperfetta, sola possibile all'uomo colle sue forze naturali. Onde S. Tommaso, a correggér Aristotele, continua dopo il passo del Commento sopra riferito: « Et quia non est inane naturae desiderium, recte existimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam ». *Comm. all'Etica*, I, l. 16. Ma questa è la beatitudine o felicità soprannaturale a cui non potevano sol con la loro ragione e con l'opere naturali giungere i pagani, per quanto virtuosi fossero. E va notato che l'Alighieri, quanto al *desío*, e non alla *speme*, lasciò il Limbo de' Padri com'era quand'essi vi aspettavano la liberazione, cioè *lembo d'inferno.* Le anime de'santi Padri, dice S. Tommaso, « ante Christi adventum habebant quidem *quietem desiderii* per immunitatem paenae, sed *non babebant quietem desiderii per consecutionem finis;* et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et

Ond'è che l'aura del nobile soggiorno è queta, né suona di sospiri che la faccian tremare, com'avviene nel resto del Limbo. Il desío de' personaggi infedeli non è che un moto interno dell'animo, e sol traspare esternamente agli occhi nella sembianza né trista né lieta, ma non trae lor di bocca sospiri, perché è quetato ne' beni abbondantissimi dell'ordine naturale, e in una cognizione piú alta delle cose divine e dell'universo, ch'essi meritarono coll'esercizio delle virtú. Ne' bambini, e ne' loro pari, il desío della natura muove « il mantaco a' sospiri », e fa tremar l'aria eterna, perché ha ancor tutto l'impeto primo, vergine, e in nulla appagato di que' beni che son premio a quelli che « hanno mercedi » d'opere buone proprie. Sospirano, non piangono, perché han pure qualche bene, come l'integrità della natura, e l'immunità dalla pena del senso, e, se son nelle tenebre, partecipano però de' barlumi della lumiera che diffonde fuor del castello i suoi raggi, vale a dire hanno qualche cognizione, se non acquisita e meritata, infusa per divin lume intorno a ciò che meglio conoscono que' che soggiornano in piena luce dentro le sette mura [1].

Osserviamo infine che anche il concepimento plastico della dimora degli spiriti magni, secondo il senso allegorico, che ne offrono le sette mura e le sette porte, la lumiera, il bel fiumicello e il verde smalto, ha per sostrato ciò che Aristotele esige per la felicità imperfetta naturale [2], di cui per noi è simbolo il nobile castello [3].

---

sic dicitur sinus abrahae; et potest etiam considerari quantum ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur limbus inferni ». *Supplem.* q. 69, a. 4. Gl'infedeli del Castello sono quindi nel *Limbus inferni*, e nel *sinus Abrahae*, ma in questo solo quanto all'immunità della pena del senso, non quanto alla immunità della pena del danno e alla speranza di conseguir la quiete del desiderio nella visione beatifica di Do.

[1] S. TOMMASO, I, q. 89, a. 1 ad 3. In II Dist. 33, q. 2, a. 2, ad 5.

[2] Notiamo, per togliere ogni equivoco, che noi, come già accennammo, pigliamo la felicità naturale imperfetta materialmente per quel complesso di beni, di che abbonda. non formalmente, quasiché que' perfetti pagani conseguissero con essa il loro fine, sia pure naturale, perché essendo stati destinati ad un fine saprannaturale insieme con tutto il genere umano, cessa in loro il fine naturale, come inteso dal Dio ordinatore, e conseguibile come tale; e, privati, per colpa dell'umana natura, del fine soprannaturale, sotto un tal rispetto sono in *istato di dannazione*, puniti colla pena del danno.

[3] Pe' sensi allegorici delle parti del nobile castello vedi il bel libro

CAPO IV.

GLI ABITI MALI INCLINANTI A FARE IL MALE

IL CONCETTO DELLE TRE MALE DISPOSIZIONI NELLA « DIVINA COMMEDIA »

---

§ 1. Il nodo della questione — § 2. Distinzione de' tre mali abiti. La ragion pratica e l'appetito — § 3. I tre abiti buoni contrari. La continenza opposta all'incontinenza — § 4. La malizia. Sue distinzioni. Malizia generica e specifica — § 5. Estensione dell' « ogni malizia » ossia ingiustizia — § 6. Suddivisioni della malizia generica e dell' ingiustizia — § 7. Relazione tra la bestialità e la violenza, tra la malizia e la frode — § 8. Altre cause concorrenti nell' ingiustizia. La falsa prudenza, l'avarizia e l'ira — § 9. La virtú umana opposta alla malizia, e la virtú eroica alla bestialità — § 10. Crescente gravezza delle tre male disposizioni. Un passo della *Rettorica*, e la gradazione de' tre ultimi cerchi — § 11. L'amor di sé. Il male e il falso bene inteso nei peccati delle tre male disposizioni. Analogia tra l'ordinamento infernale e quello del *Purgatorio*.

§ 1. **Il nodo della questione.** — Finora abbiamo considerato la regione degli abiti ritraenti dal ben fare, com'è la pusillanimità,

---

del dotto P. BOTTAGISIO, *Il Limbo Dantesco*, Padova, 1898, pagg. 301-311. Quanto alla spiegazione allegorica del Castello in sé, il Bottagisio vi vede adombrati i pregi della *Monarchia pagana*. Ma questo è il *sovrasenso*, o senso anagogico e secondario che suppone un *senso* prettamente *allegorico* e più intimamente appoggiato al letterale di cui è insieme primo fondamento, sostegno o spiegazione. È il senso, da noi esposto, fondato sulla teoria aristotelica della felicità, che non è escluso dagli argomenti del Bottagisio, un po' troppo, secondo noi, *a longe petiti*, massime quelli che si fondano sulla politica dantesca, per la concezione artistica e morale del nobile castello.

e a suo modo il peccato originale, regione dove non arriva l'impero di Minosse, il giudice esecutore de' decreti della divina giustizia sopra i rei, non di omissioni, ma di atti peccaminosi scientemente commessi.

Ma intorno a' criteri generali, che distinguono e distribuiscono le colpe e le pene nella regione soggetta alla giurisdizion di Minosse, si agita l'arduo problema dell'ordinamento morale dell'*Inferno* dantesco. Qui è il nodo della questione.

Noi abbiamo già veduto qual criterio generalissimo seguisse l'Alighieri nel concepimento delle divisioni della valle dolorosa, e chiaritane la prima parte. Or ci resta la seconda, degli abiti cattivi inclinanti a fare il male, che si assommano nell' incontinenza e nell' ingiustizia, come il lettore ricorderà.

Ma il Poeta, nel canto XI dell'*Inferno*, proclama un altro criterio in quel rabbuffo posto in bocca alla sua guida:

Non ti rimembra di quelle parole
  Con le quai la tua Etica pertratta
  Le tre disposizion che il ciel non vuole,
Incontinenza, malizia e la matta
  Bestialitade? e come incontinenza
  Men Dio offende e men biasimo accatta? [1]

Che in questi versi si contenga il principio distributore delle colpe, e non già una perifrasi del libro VII dell' *Etica*, l'abbiamo già dimostrato nella polemica col prof. Ronzoni, e vie meglio apparirà da quel che ci rimane a dire. E un'altra cosa risulta da quanto là scrivemmo, cioè che, la « malizia ch'odio in cielo acquista » e di cui « ingiuria è il fine » altro non è che l' ingiustizia, cosa ammessa da quasi tutti i dantisti; ma in seguito avrà il suggello piú autentico della dottrina dell' *Etica Nicomachea*.

Come ognun vede, c'è identità di concetto e di estensione tra la seconda parte del criterio generalissimo, che abbraccia gli abiti inclinanti al male, cioè incontinenza e ingiustizia, e l' incontinenza e la malizia che ha per fine l' ingiuria, trattata nella lezione di Virgilio al canto undecimo. Ma ciò non basta. Fa d' uopo provare

[1] *Inferno*, XI, 79-84.

anche l' identità dell' incontinenza e dell' ingiustizia colle tre male disposizioni, che il ciel non vuole, e chiarire che, come l' incontinenza del criterio generalissimo risponde all' incontinenza del criterio meno generale dei tre mali abiti, così l' ingiustizia del primo si raffronta col connubio della malizia e bestialità del secondo. Anche questo fu da noi a sufficienza dimostrato nell'esame della sentenza del prof. Ronzoni; ma qui aggiungeremo quel piú e quel meglio che allora per tal proposito omettemmo.

§ 2. **Distinzione de' tre mali abiti. La ragion pratica e l'appetito.** — Le male disposizioni, che s'incontrano ne' costumi da fuggirsi, enumerate da Aristotele nell'esordio del libro VII dell'*Etica*, sono, come ognun sa, tre, e nella versione, usata da s. Tommaso e dall'Alighieri, pigliano i nomi di malizia, incontinenza e bestialità [1]. E bisogna convenire che il numero tre in questa materia è divenuto quasi sacro [2].

Ma, sebbene i vizi non sieno tra loro connessi come le virtú convengono però nella ragion comune di abito corrotto e perverso, nella quale hanno una graduazione che li distingue, e toglie loro l'esser tutti pari nella gravità [3]. Questa, negli abiti che consideriamo, va crescendo dall'incontinenza alla bestialità, e dalla bestialità alla malizia [4]. Ma, a chiarir bene la cosa, occorre pigliar le mosse un po' dall'alto, dietro la guida dello Stagirita e del suo interprete, l'Aquinate.

---

[1] « Post haec autem dicendum aliud facientes principium, quoniam circa mores fugiendorum tres sunt species, malitia, incontinentia, et bestialitas ». ARISTOTELE, *Etica*, VII, l. 1.

[2] CICERONE (*Disp. Tuscul.*, IV, c. 13) distingue, secondo la dottrina stoica, tre cause di peccato: *morbus, aegrotatio, vitium;* ma le spiega in modo oscuro e impacciato. GREGORIO MAGNO pone *lussuria, malizia* e *superbia (Moral.* l. 33, c. 14); S. BERNARDO *lussuria, malizia* e *avarizia;* altri *lussuria, superbia* e *avarizia;* e altri fanno altre combinazioni, ma quasi tutte ternarie.

[3] S. TOMMASO, I-II, q. 73, a. 1 e 2.

[4] CICERONE (*De inventione*, l. 1, c. 16) trattando del modo di eccitar odio contro gli avversari, pone una gradazione crescente di delitti, che par fondata sulle tre male disposizioni aristoteliche. « In odium adducentur (adversarii) si quod eorum *spurce, superbe* (incontinenza di libidine e d'onore) *crudeliter* (bestialità), *malitiose* (malizia) factum proferatur ».

Aristotele nel libro VII dell'*Etica*, co nsiderando i costumi degl uomini nel fatto concreto, pone un altro principio o concetto piú generale e comune, anteriore alla ragion di abito, di vizio e di virtú de' libri antecedenti. E s. Tommaso, acuto indagatore della sentenza di lui, ne vide la differenza, e chiamò particolarmente *disposizioni*[1] que' tre generi di mali costumi, determinandoli, nella lezione prima del suo Commento, in modo chiaro e distinto, ma sí generale che propriamente non rispondono a verun abito particolare vizioso, considerato dal Filosofo ne' libri precedenti.

E veramente piú che abiti, radicati quasi immobilmente, quelle tre specie di mali costumi sono disposizioni, o qualità che per sé non importano che non possano facilmente trasmutarsi. Un incontinente può farsi intemperante e bestiale, un bestiale, come Vanni Fucci, può diventare un malizioso. Onde s. Tommaso, nell'assegnarne la distinzione, procede come per gradi, partendo dal principio stabilito dal Filosofo nel libro VI, cioè che buona non può essere l'azione, se la ragion pratica e l'appetito, donde esce, non sono retti[2].

---

[1] [Dispositio et habitus], dice S. Tommaso, « possunt distingui, sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicantur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientia et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur; et e converso est de qualitatibus, quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles. Nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat non autem nomen dispositionis ». I–II, q. 49, a. 2 ad 3. Onde il medesimo santo Dottore scrive, nel commento all'*Etica*, VII, l. 1, della continenza e incontinenza parafrasando Aristotele : « ita tamen quod non existimemus hos habitus neque eosdem virtuti et malitiae neque genere diversos ». Qui *habitus* ha il senso largo di *dispositio*, come è chiaro dal contesto.

[2] *Comm. all'Etica*, VII, l. 1; cfr. VI, l. 10.

Se il pervertimento, egli dice, si tiene solo dalla parte dell'appetito, sicché rimanga retta la ragione, sarà disposizione d' incontinenza, la quale si ha quando alcuno mantiene il retto giudicio intorno a ciò che dee farsi, o fuggirsi, ma è dall'appetito, per la passione, condotto ad atto contrario. Se poi tanto cresce il pervertimento dell'appetito da signoreggiar la ragione, la ragione segue come principio, stimandolo fine ottimo, ciò a che l' inclina l'appetito, onde per propria elezione farà cose perverse, e l' uomo sarà detto *malo*. E questa disposizione chiamasi malizia [1].

Ma la malizia, o l'operare il male con premeditazione si soddistingue in due specie, secondo che la perversità dell'appetito, che deprava la ragion pratica, si mantiene entro i limiti della natura umana, ovvero ne esce per un cotal eccesso da render l'uomo simile a bestia. La prima chiamasi semplicemente *malizia* ed è un agire *ex electione* per disposizione corrotta inclinante al male; l'altra vien detta *bestialità*, ed è un agire *ex electione* per disposizion

[1] S. TOMMASO, *Comm all' Etica*, VII, l. I. Il CHISTONI (*Sulla triplice partizione de' dannati*, Potenza, 1901, pagg. 18-20) usa un linguaggio filosoficamente inesatto. Egli dice che nell' incontinenza «*traligna o si deprava la virtus moralis*» e nella malizia «*traligna e si deprava anche la prudenza*». Ma ciò è falso, perché gli atti mali non procedono dall'appetito e dalla ragion pratica, perché nell'uno traligni la virtú morale, e nell'altra la prudenza, essendo la virtú una *bona qualitas qua nullus male utitur* (S. TOMMASO, I-II, q. 55, a. 4), ma perché le potenze stesse dell'appetito e della ragion pratica, in cui sono la virtù morale e la prudenza, non operano secondo queste, e fanno anzi atti loro contrari pe' quali può accadere, ove si moltiplichino, che a poco a poco si corrompano e si escludano que' buoni abiti acquisiti, ingenerandosene de' cattivi, per il cattivo giudizio della ragione, non perché la prudenza in sé si depravi e da *recta ratio agibilium* ne diventi *prava ratio*. La prudenza buona, e la cattiva, come la virtú e il vizio sono due abiti contrari, che nascono non l' uno dall'altro, ma dalla stessa potenza operante atti contrari all'abito che ha (Cfr. S. TOMMASO, I-II, q. 53, a. 1 e 3 e q. 71 a. 4). Per questo l'Angelico, spiegando la differenza delle tre male disposizioni, non nomina la prudenza e la virtú morale, ma solo la ragion pratica e l'appetito; e piú avanti (VII, l. 10) commentando il testo del Filosofo: «Neque simul prudentem et incontinentem contingit esse eundem»; dice dell' incontinente che «quando supervenit passio, corrumpitur ejus electio et vult malum. Et ideo *secundum electionem* differt a prudente, quia prudentis electio non corrumpitur, incontinentis autem corrumpitur».

corrotta e quasi morbosa, che perverte similmente la ragion pratica; onde ha pur nome di *malitia bestialis, vel aegritudinalis*, laddove la prima è *malitia simpliciter* o *humana*. [1]

Tale è il concetto aristotelico delle tre male disposizioni. Ma, per essere cosa capitalissima pel nostro assunto, non sia discaro al lettore, se c' indugiamo ancor piú per chiarirlo anche dalle virtú opposte, e meglio determinarne l'estensione, ch' esso riveste nella prima Cantica.

§ 3. **I tre abiti buoni contrari. La continenza opposta all' incontinenza.** — Aristotele, nel famoso esordio del libro VII, contrappone alla malizia la virtú, all' incontinenza la continenza e alla bestialità la virtú eroica o divina. [2] Parrà cosa superflua: eppure serve mirabilmente all' intelligenza di tutta la materia delle tre male disposizioni.

Questa triplice opposizione di abiti buoni e cattivi, che niun dantista degnò di studio accurato, dà origine a parecchie difficoltà e questioni. Se alla malizia si oppone la virtú, perché all' incontinenza sta contro la continenza? Non è forse questa una virtú?

---

[1] S. Tommaso, *Commento all'Etica*, VII, l. I e 5.

Questa divisione della malizia è accolta da lui nella *Somma*, ove spiega il peccare *ex malitia*, non per *remotionem alicujus prohibentis*, ma per *aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum*, di cui appunto qui trattiamo. « Tunc solum, egli scrive, ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo per hoc quod homo habet *aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum* : ita quod secundum illam dispositionem sit homini conveniens et simile aliquod malum; et in hoc ratione convenientiae tendit voluntas quasi in bonum: quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta *vel* est *aliquis habitus acquisitus ex consuetudine* quae vertitur in naturam; *vel* est *aliqua aegritudinalis habitudo* ex parte corporis sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturae in ipso ». I-II, q. 78, a. 3. E per maggiore intelligenza di ciò il Gaetano consiglia di vedere nella stessa parte I-II, q. 31, a. 7, ove si parla della bestialità, a cui noi aggiungiamo I, q. 83, a. I ad 5, che è un richiamo del criterio generale degli abiti esposti nel *Commento all'Etica*, III, l. 12.

Cfr. Flamini, o. c., I, p. 146 e segg.

[2] S. Tommaso, *Commento all'Etica*, VII, lib. I.

O altrimenti: non doveva il Filosofo determinar meglio la virtú opposta alla malizia, come fece rispetto all'incontinenza e alla bestialità? Si dirà che alla malizia umana si contrappone la virtú umana, ma non è forse anche la continenza una virtú umana? Qual è dunque la virtú umana per eccellenza?

Noi daremo una risposta a questi quesiti, cominciando dalla coppia meno colpevole degli abiti opposti.

La continenza, secondo Aristotele e il suo angelico Commentatore, non è virtú se non in senso largo, ma propriamente è qualcosa di meno, un misto di virtú. Partecipa della virtú, in quanto la ragione sta ferma contro l'impeto delle passioni, per non venirne smossa; ma non raggiunge la perfezione della virtú, perché l'appetito sensitivo non è cosí sommesso alla ragione, che non v'insorgano veementi passioni a lei contrarie. Onde la continenza si distingue dalla virtú che si oppone alla malizia, in ciò che n'è qualcosa di meno. E in tal senso è considerata dal Filosofo nel libro VII dell'*Etica*, come opposta all'icontinenza. [1]

Come l'incontinenza, secondo abbiamo osservato, non è propriamente abito, ma disposizione, parimente la continenza, come non è virtú, cosí non è abito, ma disposizione, o qualità per sé facilmente trasmutabile, non pel modo di inerire nel soggetto. [2]

Ufficio della continenza è tener a freno il moto della volontà eccitata dall'impeto della passione, sicché, per quanto l'uomo sof-

---

[1] « Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quae in eo vehementes existunt; et hoc modo accipit Philosophus continentiam in VII *Ethic.*... Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones ne ab eis deducatur; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae; et ideo Philosophus dicit in IV *Ethic.* quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, inquantum scilicet habet aliquid de virtute et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.... Philosophus in VII *Ethic.* continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute. » S. TOMMASO, II-II, q. 155, a. 1, e ad 1. Cfr. I-II, q, 68, a. 3 ad 2; *Commento all'Etica*, IV, 17.

[2] GAETANO, *Commento alla Somma*, II-II, q. 155, a. 3.

fra concupiscenze immoderate, la volontà non soccomba. [1] Ond'è ch'essa risiede, al par dell' incontinenza, sua nemica, non nell' appetito sensitivo, cui non puó domare, ma nella volontá, [2] laddove la temperanza e l' intemperanza, e gli altri abiti propri buoni e rei che riguardano la stessa materia, hanno per soggetto non la volontà, ma l'appetito sensitivo, cui rettificano o depravano.

Di che si vede quanto ragionevolmente l'Alighieri, seguendo il Filosofo, mettesse nella prima divisione del suo *Inferno* il vizio dell' incontinenza, che, contrariamente alla virtú o disposizione opposta, *non sa raffrenare il moto della volontà commossa dall'impeto della passione*, e nell'ora della pugua lo lascia libero a travolgersi nella sua rapina.

Della materia dell'incontinenza e delle sue divisioni tratteremo nel prossimo capo.

§ 4. **La malizia. Sue distinzioni. Malizia generica e specifica.** — Alla malizia Aristotele contrappone la virtú, alla bestialità la virtú eroica o divina, cosí nominata, non perché trasmuti l' uomo nella natura divina, ma per l'eccellenza della stessa virtú sopra la comune misura degli uomini. [3]

La bestialità conviene, secondo Aristotele e S. Tommaso, nel medesimo genere della malizia, [4] come piú sopra avvertimmo. L'una è malizia bestiale, o morbosa, o *cum addito*, l'altra è malizia umana, o *simplìciter*. Di maniera che malizia è presa in due modi: in uno, come genere della bestialità e della malizia umana, nell'altro come membro o specie condivisa dirimpetto alla bestialità.

Ora, chiediamo, questa malizia, genere della bestialità e della semplice malizia, due male disposizioni nella materia de' costumi, con qual atto ed in qual materia piú particolarmente si esplica e si mostra?

---

[1] « Praeter motum concupiscentiae, quem moderatur et refraenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes: *primus* quidem est *motus voluntatis commotae ex impetu passionis:* et hunc motum refraenat continentia, ex qua fit, ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur ». S. TOMMASO, II-II, q. 143, a. 1.

[2] II-II, q. 156, a. 1; 155, a. 3. *Comm. all'Etica*, VII, lib. 10.

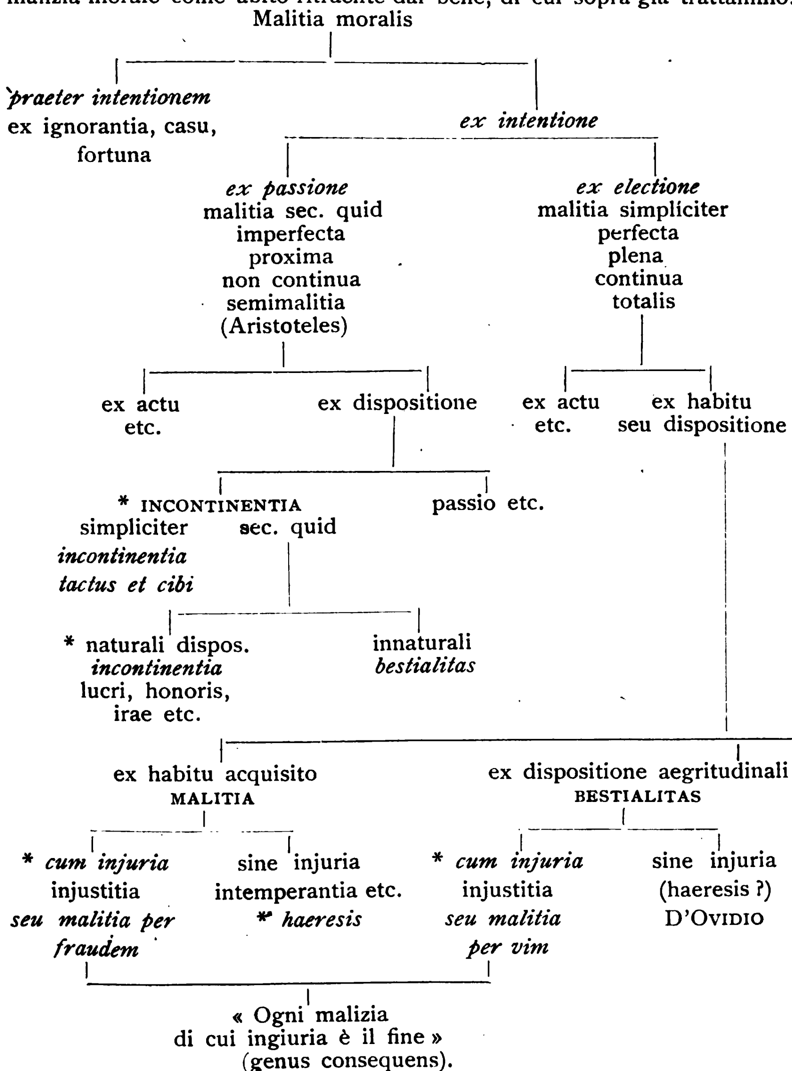
[3] S. TOMMASO, *Comm. all'Etica* VII, lib. 1.

[4] Ivi.

Ma per non ismarrirci, convien premettere qualche distinzione. Tralasciate le altre varie accezioni della malizia [1], pigliamone il

[1] *Malizia* può chiamarsi ogni male, e, secondo Aristotele e S. Tommaso, ogni vizio. Eccone uno schema che fa al nostro proposito, e cui preghiamo il lettore a non dimenticare.

Le suddivisioni segnate con * formano il sistema morale dantesco-aristotelico degli abiti inclinanti al male; abbiamo omesso la divisione della malizia morale come abito ritraente dal bene, di cui sopra già trattammo.



senso aristotelico generale e proprio, che importa il fare il male, qualunque sia, *ex propria electione, de industria, ex praemeditatione, ex certa malitia propter dispositionem corruptam inclinantem ad malum* [1], onde si derivano i mali costumi, riguardo a' quali il Filosofo discorre delle tre male disposizioni.

Codesta disposizion corrotta, che inclina al male, non è altro che il rovescio della virtú in genere, che è un abito elettivo inclinante al bene. Onde l'Aquinate scrive che alla virtú è contraria la malizia, o ingiustizia, in quanto questa si estende ad ogni malizia, cioè in quanto è giustizia legale e generale, non particolare [2]. E in tal senso, qualunque sia questa disposizione, o abito acquisito per consuetudine, cioè *malizia,* una delle tre male disposizioni, o abitudine corporale morbosa, cioè *bestialità*, può operare il male con ingiuria o senza ingiuria.

Questo è chiaro nella dottrina dello Stagirita e dell'Aquinate, ed è il senso generale, e indeterminato che hanno malizia e la matta bestialitade nella famosa terzina dantesca. Ivi l'Alighieri cita la teoria delle tre male disposizioni, com'è pertrattata nell'*Etica Nicomachea*, senza esplicitamente restringerla nell'estensione della sua materia. Ove infatti si ricordi che la bestialità è piú grave dell'incontinenza, e meno rea della malizia, ciò basta perché sotto quest'aspetto le tre male disposizioni diventino il criterio distributivo delle colpe da Minosse a Lucifero.

Ma in tal modo esse sono considerate nella loro essenza o concetto comprensivo e formale, quale certamente era presente al Poeta, mentre scriveva il canto XI dell'*Inferno*, e intendeva d'esprimere nella sua terzina. Tuttavia egli, se ne manteneva intatta l' intensione del concetto, come norma e regola, ne limitava però l'estensione nell'uso che ne faceva, secondo i fini da sé intesi, e le carte ordite alla prima cantica, oltre i quali nol lasciava piú ire lo fren

---

[1] S. TOMMASO, I-II, q. 78, a. 3.

[2] « Virtuti autem contrariatur malitia, seu injustitia secundum quod injustitia se extendit ad omnem malitiam ». *Comm. alla Politica*, l. VII, l. 5. Cfr. *Comm. all' Etica,* V, l. 2 e 3; II-II, q. 58, a. 5.

dell'arte [1]. Né con ciò veniva egli, come falsamente affermò il Ronzoni, a dimezzare il pensiero aristotelico, ma tutto l'accoglieva nella ragion di criterio distributivo, e quanto all'applicazione e maggior specificazione della malizia e della bestialità lo restringeva alla materia che include ingiuria, lasciando, all' infuori dell'eresia, tutto il resto. Di qui avveniva ch'egli abbracciasse nella distribuzione, non già formale, che non cessan d'essere le tre male disposizioni, sibbene materiale, una definizione della malizia, pure aristotelica, ma piú determinata, e compresa sotto il concetto piú generale della malizia, comune alle due piú ree disposizioni. La definizione dantesca:

> D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine, ...

non è che la definizione aristotelica dell' ingiustizia formale, o volontà di nuocere che ricorre nell'*Etica* e nella *Rettorica* [2].

Ma, poiché può accadere che alcuno faccia cosa ingiusta senza intenderla e volerla, Aristotele distingue in ambe le opere la in-

---

[1] *Purgatorio*, XXXIII, 140-141. Né faccia meraviglia che l'Alighieri imitasse, nel suo *Inferno*, l' influsso della malizia all'eresia e all' ingiustizia o ingiuria, perché ciò fece anche riguardo all' incontinenza, delle cui specie, accennate dal Filosofo nell'*Etica*, omise l' incontinenza di vittoria e d'onore nel dividere in cerchi la regione fuor di Dite.

[2] « Si autem est simpliciter injustum facere nocere volentem aliquem, volentem autem scientem et quem et quod et ut ». S. TOMMASO così spiega: « Ponit quandam definitionem ejus quod est injustum facere, quae supra posita est; scilicet quod simpliciter et per se injustum facere non est aliud quam quod aliquis volens noceat; et in hoc quod sit volens intelligitur quod sciat, et quod laedat, et quod nocumentum inferat, et ut, idest qualiter et alias hujusmodi circumstantias ». *Comm. all' Etica*, V, l. 14. « Injustum quidem est natura vel ordine ». *Etica*, V, l. 12. E nella *Rettorica*, I, c. 10, ARISTOTELE: « Definientes igitur justitiam facere dicimus consequenter. Sit itaque injustitiam facere laedere volentes praeter legem. Lex autem est haec quidem propria, haec autem communis. Dico autem propriam, secundum quam scriptam civiliter vivunt; communem autem quaecumque non scripta apud omnes videntur esse confessa ». Cfr. EGIDIO COLONNA, *Comm. alla Rettorica* (Venetiis, 1515), I, c. 10; AVERROIS, *Comm. alla Rettorica*, l. I, c. 13 (1550).

giustizia formale dalla materiale, benché colpevole, ascrivendo la prima alla malizia perfetta o *simpliciter*, e l'altra alla malizia imperfetta o *proxime*, ossia incontinenza [1].

Convien dunque, secondo Aristotele, perché il criterio distributivo fondato sulla malizia generica resti intatto nel suo concetto intensivo, porre da banda le ingiurie materiali, commesse per incontinenza, ossia malizia *secundum quid* e imperfetta, e ritener solo le formali, che procedono dalla perfetta malizia, o volontà di nuocere.

Né ciò basta. Convien abbandonare anche le colpe di vera malizia che non siano congiunte coll' ingiuria, all' infuori di ciò che ritenne il Poeta, cioè l'eresia. In tal modo rimane nettamente designato e circoscritto il campo, in cui la malizia generica abi-

---

[1] « Iniustum facere enim cum malitia quidem et vituperabile erit. Et malitia vel perfecta et simpliciter vel proxime. Non enim voluntarium omne cum injustitia ». E S. TOMMASO commenta: « Injustum facere est vituperabile et cum malitia: quod quidem intelligendum est vel de malitia perfecta et simpliciter, puta cum aliquis injustum facit non solum voluntarie, sed ex electione; vel se habet proxime ad perfectam malitiam, ut patet de eo qui injustum facit non ex electione, sed ex ira vel alia passione. Ostensum est enim supra quod non omne voluntarium est cum injustitia. Quandoque enim aliquis injustum facit et tamen non est injustus, nihilominus tamen vituperarur ». *Comm. all' Etica*, V, l. 17. — ARISTOTELE nella *Rettorica*, ivi: « Propter quae elegit autem (aliquis) nocere et prava facere praeter legem malitia est et incontinentia ». — EGIDIO COLONNA, spiega: « Dicit ergo quod *aliqua* malitia et incontinentia est illud vel illa propter quam aliquis eligit nocere, idest voluntarie nocet et eligit prava facere praeter legem » (ediz. cit.). Si osservi come Egidio dica *aliqua malitia et incontinentia*, perché non ogni malizia fa formale ingiuria, né ogni incontinenza fa ingiuria materiale: « non enim voluntarium omne cum injustitia », scrive il Filosofo, s' intende *injustitia simpliciter*. Giacché, se si volesse intendere la *ingiustizia legale* che comprende ogni malizia, in tal senso anche l' incontinente che pecca per passione, e l' intemperato che pecca nella libidine per abito, sono ingiusti. « Notandum autem », soggiunge Egidio, « quod injusta facere quantum ad omnem malitiam vel est propter passiones sicut incontinens luxuriatur, vel est propter habitum, secundum quod intemperatus talia agit ». Ma in tal caso la malizia non è più operare il male *de industria*, o *ex electione*, che è il genere prossimo delle due male disposizioni, malizia e bestialità, sibbene è il peccare in genere che comprende anche l' incontinenza, che non ha per fine l' ingiuria. Cfr. II-II, q. 59, a. 2.

tuale o dispositiva, che inclina ad agire *ex electione* funge l'ufficio di norma e legge distributiva delle colpe nella città roggia, e si identifica in questo ambito cosí colla malizia dantesca di cui ingiuria è il fine, come coll'aristotelica « malitia, propter quam aliquis eligit nocere, idest voluntarie nocet » [1]. È questa la malizia generica, che comprende e assomma in sé la bestialità e la semplice malizia, in quanto hanno influsso nell'ingiustizia. È malizia che odio in cielo acquista, e fa ingiuria *ex intentione et electione; ex intentione*, perché ha per fine l'ingiuria e vuole quasi assolutamente il male; *ex electione*, perché lo vuole con premeditazione, e sceglie e studia i mezzi, ond'ogni fin cotale o con forza o con frode altrui contrista [2]. È la *voluntas nocendi alteri*, tanto spacciata dal pro-

[1] « Adhuc autem eorum quae praeelectione fiunt duo sunt modi: quaedam enim simpliciter peccata sunt et malitiae; quaedam autem cum injuria sunt proximi; et haec quia cum studio et insidiis fiunt, insidiae vocantur; et circa illa sunt injustificationes ». ALBERTO MAGNO, *Commento all'Etica*, l. V, tr. 3, c. 6. Il vocabolo « insidiae » qui non importa propriamente frode, ma il « dolo malo » o « malitia ex electione et consilio » come anche nell'*Etica* intende l'Aquinate. « Quia enim incontinens ante passionem habet bonam electionem, sed per passionem vult malum, sequitur quod sit ex media parte malus, in quantum scilicet vult malum, et non sit injustus, vel malus simpliciter, quia non est « insidiator », quasi ex consilio et electione agens malum ». *Comm. all'Etica*, VII, l. 10; e V, l. 13. Se alcuno poi movesse questione, se mai Dante ponesse nel suo *Inferno* anche i peccati di malizia senz' ingiuria, come le libidini premeditate, i desideri voluti e acconsentiti ecc., la miglior risposta sarebbe il negarlo, come abbiamo fatto noi. Che se si volessero in ogni modo includere nell'*Inferno* dantesco, converrebbe ammettere che le colpe premeditate commesse nella materia della lussuria, della gola, dell'avarizia, dell' ira, della superbia ecc , benché non accennate da Dante tra i peccati degl'incontinenti, si puniscano nei rispettivi cerchi o analoghi, perché, quantunque commessi con malizia e quindi piú gravi, non escono però dalla specie della lussuria e degli altri vizi d'incontinenza, dacché la passione conseguente, se non diminuisce la colpa, l'aggrava però entro la medesima specie. Cfr. S. TOMMASO, I-II, q. 77, a. 6.

[2] « Injustitia, est habitus secundum electionem operativus injusti ». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, V, l. 10. « Facere ergo injustum ex intentione et electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur qui habit injustitiae habitum ». II-II, q. 59, a. 2. *Comm. all'Etica*, V, l. 13. « Unus alium laedere intendit, uno modo quasi intendens absolute malum ipsius, et talis laesio pertinet ad odium, cujus intentio est ad laedendum inimicum vel in manifesto vel in occulto ». II-II, q. 41, a. 2.

fessor Ronzoni, come medievale, ma aristotelica della piú bell'acqua [1].

§ 5. **Estensione dell'« ogni malizia » ossia ingiustizia. —** Da quanto abbiamo detto, ognuno intende come la m alizia, o ingiustizia, che odio in cielo acquista, non è l'ogni malizia o ingiustizia legale e universale, come fu intesa anche ultimamente da qualche dantista [2], nel senso che ogni peccato è ingiuria a Dio, ma è una parte dell' ingiustizia e una particolar malizia distinta da ogni altra, quale Aristotele chiaramente la dimostra nel libro V dell'*Etica* [3]. Ond'è che l'*ogni malizia* di Dante va presa in accezione non assoluta, ma accommoda, come dicono i logici, ed esige il contesto: altrimenti non sarebbe piú a proposito l'obbiezione, che fa Dante a Virgilio, sugl' incontinenti, perché non sono compresi nella città roggia, ov'è posta *ogni malizia.* Di piú, le suddivisioni d'ogni malizia, classificate nella lezione di Virgilio, rispondono, come vedremo piú avanti, all' ingiustizia particolare, e alle classificazioni di delitti che Aristotele le attribuisce [4].

---

[1] Anche ALBERTO MAGNO, nel suo ricco *Commento all' Etica Nicomachea*, l. V, tr. 3, c. 6, chiama malizia l' ingiustizia « Quae quidem injusta praeconsiliantes facimus, malitiae dicuntur ». Che se la giustízia vien definita (II-II, q. 58 a. 1) « perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens », la malizia sarà il rovescio, cioè « perpetua et constans voluntas jus suum unicuique negans », o piú brevemente, con formula patristica e aristotelica, « voluntas nocendi alteri ». Insomma malizia ed ingiustizia s' identificano. Cfr. S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, V, l. 1.

[2] Cfr. CHESANI, « L'ordine nell'*Inferno* di Dante », Verona, 1903, pagina 67.

[3] Il Filosofo porta tre ragioni, magistralmente interpretate dall'Angelico dottore, per provare la distinzione dell' ingiustizia particolare dalla comune, e conchiude il primo argomento: « Est ergo alia quaedam injustitia ut pars quaedam totius injustum quoddam in parte totius injusti ejus quod est praeter legem ». E l' Aquinate: « Ex quo patet quod injustitia est quaedam particularis malitia ab aliis distincta ». *Comm. all'Etica,* V, l. 3. Cfr. II-II, q. 59, a. 1.

[4] *Ogni malizia*, poiché, secondo Alberto Magno, « quae injusta praeconsiliantes facimus, malitiae dicuntur » (vedi sopra), potrebbe pigliarsi in senso plurale di *atti maliziosi*, come sarebbe a dire: *tutte le malizie.* Ma questo senso richiama l'altro, perché gli *atti maliziosi d'ingiustizia* esigono l'*abito* dell'ingiustizia o malizia, da cui procedono. Del resto vedremo più avanti l'origine probabile di questa dantesca dizione: *ogni malizia.*

E quanto si estenda l' ingiustizia particolare possiamo argomentarlo dalla sua contraria, la giustizia. Questa abbraccia, come sue parti subiettive o specie, la giustizia distributiva e commutativa [1]; come sue parti integrali il far bene e lo schivar il male nelle relazioni che ci legano cogli altri [2]; e come sue parti potenziali, quelle virtú annesse, come la religione, la pietà, la veracità, l'amicizia, la gratitudine ed altre, le quali, in parte con lei convengono, cioè nell'ordinare le azioni dell' uomo verso gli altri, e in parte ne sono difformi, perché non importano perfetta ragione vuoi d'eguaglianza, vuoi di debito [3].

A questo sí largo ambito della giustizia risponde, altrettanto spazioso, quello dell' ingiustizia, che colle sue parti subiettive e specifiche, e colle potenziali si estende a tutte quante le forme de' vizi e peccati, a cui può condurre la malizia ingiuriosa co'suoi nocumenti verso il prossimo, verso Dio, e verso sé stesso [4].

§ 6. **Suddivisioni della malizia generica e dell'ingiustizia.** — Determinata in tal modo la malizia secondo il concetto intensivo generico di disposizione corrotta inclinante a mal fare *ex electione*, e secondo il concetto estensivo specifico d' ingiustizia, ossia d'*ogni malizia*, come vuole il Poeta, *di cui ingiuria è il fine*, passiamo alle suddivisioni datene da Aristotele e da s. Tommaso, e dall'Alighieri.

---

[1] S. TOMMASO, II-II, q. 61 col prologo.

[2] Ivi, q. 79.

[3] Ivi, q. 80.

[4] I-II, q. 73, a. 8 ad 2. Basta, senza leggere tutta la seconda parte della *Somma*, scorrere ciò che l'Aquinate scrive nella II-II intorno alla materia della giustizia distributiva e commutativa (q. 61, a. 3) e delle parti integrali della giustizia (q. 80), per comprendere come tutti i delitti della malizia, di cui ingiuria è il fine, siano contro la giustizia particolare, — o secondo la ragione *commutativa*, come l'omicidio, il suicidio, la rapina, l'usura; la seduzione, la baratteria, il furto, i consigli frodolenti; — o secondo le parti *integrali* ossia *virtú annesse*, come la bestemmia, la simonia, la divinazione, lo spergiuro, la sodomia, che offendono l'ordine di Dio (q. 154, a. 12 ad 1), lo scisma contrario alla concordia o alla religione, l'ipocrisia, la menzogna e le falsificazioni contrarie alla verità; — o secondo *ambedue* le parti, come il tradimento, che lede la giustizia commutativa coll'omicidio, col carcere ecc., e insieme le *virtú annesse*, cioè

La malizia generica, o disposizion corrotta inclinante al male *ex electione* si suddistingue nelle due forme di *malizia* e *bestialità*, ambo le quali possono essere con ingiuria o senza ingiuria, come vedemmo. Per contrario l'ingiustizia, o malizia ch' odio in cielo acquista, è sempre con ingiuria, che n' è il fine, e si suddivide secondo i modi di conseguire cotal fine, in forza e in frode. Per questi due modi d'agire, la malizia, di cui ingiuria è il fine, si riannoda colle due male disposizioni; da una parte, per la *forza* colla bestialità, dall' altra, per la *frode*, colla malizia, in quanto ambedue sono causa efficiente d' ingiuria. Sicché, come sopra avvertimmo, entro questi limiti del loro influsso, l' ingiustizia o malizia secondo il concetto estensivo specifico, s' identifica colle due male disposizioni della malizia e della bestialità, e a sua volta ne diviene il genere entro que' medesimi limiti del loro influsso, che racchiudeva la distribuzione materiale dell'ingiuria nell'*Inferno* dantesco. Per questa identificazione, e risultamento di un nuovo genere, la forza e la frode, che sono i modi d'agire dell'ingiustizia, divengono i mezzi, e, per dir cosí, le braccia, per cui le due male disposizioni, la bestialità colla forza, e la malizia colla frode, altrui contristano.

§ 7. **Relazione tra la bestialità e la violenza, tra la malizia e la frode.** — Molti, osserva bene il Flamini, dal Casella in poi, han confuso queste due disposizioni perverse co' mezzi ond'esse proseguono il loro fine d' ingiuria; ed è anche invalso l'erroneo uso di chiamare incontinenza, violenza e frode l' incontinenza stessa, la malizia bestiale e la malizia [1].

Il rapporto infatti della violenza colla bestialità e della frode colla malizia non è d' identità assoluta, ma d' identità relativa. La bestialità e la malizia, pur entro i limiti dell' ingiustizia, poiché sono un pervertimento piú o meno grande dell' appetito e della ragione pratica, corrompono le facoltà piú interne dell'uomo, quali sono la ragione e la volontà, e lo rivestono come di una seconda

---

la pietà, la fede data, l'amicizia e la gratitudine, come piú avanti vedremo con Aristotele.

[1] F. FLAMINI, *I significati reconditi*, I, pag. 159; II, pag. 125.

natura maligna, proporzionata al loro abito perverso, bestiale o umano. Chi si muove ad agire secondo questi due morali tralignamenti, usa, ad ottenere il suo fine, di modi che naturalmente ne emanano, o loro si confanno: bestiali o umani. I modi bestiali, si assommano nella violenza; i modi umani, nella frode. Gli uni converrebbero alle bestie irragionevoli; gli altri sono propri dell'uomo, perché procedenti dalla ragione e dall' ingegno. La violenza, benché proceda anch'essa dalla mala prudenza, è però piú delle facoltà animali ed esterne dell'uomo, e si fonda sul vigore fisico e sulla potenza de' mezzi estrinseci di cui per avventura può usare; la frode invece é piú dell' intelletto, ed ha radice piú profonda nella falsa prudenza e nell'astuzia della ragione [1], benché la causa principale e movente sia sempre la volontà, arbitra responsabile d'ogni atto morale, che liberamente usa dell' abito di malizia, bestiale o umana, inclinante al male, spesso a sangue freddo, talvolta per il prurito dell' ira, o d'altro vizio.

Gli atti esterni violenti e frodolenti hanno quindi la causa prima nel mal volere, bestiale o umano, la causa remota nell' abito della mala prudenza, e la causa prossima, gli uni nelle qualità corporali a usar la violenza, e gli altri nelle qualità della mente ad escogitar le astuzie. In una parola, la forza e la frode sono i fini prossimi specificativi del fine remoto o della ingiuria, procedente dalla malizia bestiale o umana [2]. Ond'è che Aristotele, san Tommaso, Dante ed altri scrittori sostituiscono, benché le distinguano, ora l'una ora l'altra di queste cause alle forme, che usano nel loro agire [3].

---

[1] *Vis est corporis et potentis, nequitia vero consilii.* A. POMPA, *De differentiis verborum.*

[2] Onde S. TOMMASO scrive (II-II, q. 66, a. 4 ad 2): «*Finis remotus* rapinae et furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in *finibus proximis:* raptor enim vult *per propriam potestatem* obtinere, fur vero *per astutiam*».

[3] ARISTOTELE (*Ethica ad Eudem,* II): «Saevus et immanis (dicitur) eo quod violentius prorumpat». S. TOMMASO nel *Commento alla Politica,* I, l. 1: «Injustitia tanto est saevior quanto plura habeat arma, idest adjumenta ad malefaciendum». E poi parla dell' *homo malus per astutiam,* e dell'*homo sine virtute, crudelis sine affectione* e *pessimus* quantum

§ 8. **Altre cause concorrenti nell'ingiustizia. La falsa prudenza, l'avarizia e l'ira.** — Ciò posto, a chiarir meglio quanto abbiam detto consideriamo gli altri elementi che entrano nell' ingiustizia.

Chi fa ingiuria, mentre opera per malizia, usa pure l'intelletto e le passioni dell'appetito inferiore, come strumenti, non antecedenti, ma concomitanti e conseguenti al volere nell'azione ingiusta che fa.

Due cose si contengono nella volontà di nuocere: 1° l' *intenzione* del fine o dell' ingiuria, e 2° l'*elezione* de'mezzi per conseguirlo. L' intenzione del fine malo appartiene alla volontà in quanto ha l'abito dell' ingiustizia o malizia inclinante al nuocere; l'elezione invece de' mezzi appartiene pure alla volontà, ma consegue al giudizio della ragione in quanto questa ordina i modi di giungere al fine coll'escogitarli, approvarli, e imperarli. È questo l' ufficio della mala o falsa prudenza [1]. L' ingiustizia, scrive l'Aquinate nel *Commento alla Politica*, è tanto piú fiera, quanto piú armi possiede, cioè aiuti a nuocere. All'uomo poi naturalmente s'addice la prudenza e la virtú, le quali sono per sé ordinate a bene; ma, quando egli è *malo*, ne usa come d'armi al mal fare, come per l' astuzia escogita diverse frodi, e per l'astinenza come fanno i ladroni può tollerar fame e sete per piú perseverar nella malizia, e cosí del resto. Ond' è che l'uomo senza virtú, nel corrompimento dell' appetito irascibile è al sommo scellerato e selvaggio, perché crudele e senza cuore, e nel corrompimento del concupiscibile è pessimo per lussuria e per voracità inumana [2].

---

ad venerea. Parimente altrove contrappone invece della forza la crudeltà alla frode e all' insidia (*Comm. in Ps.*, 34, v. 17; Ps. 36, v. 32), ponendo l'abito in luogo del modo di agire. S. BONAVENTURA (*De decem praecept.*, Coll. VI): «Fit homicidium ab homine voluntate.... aut libidine vindictae.... aut animi crudelitate».

[1] Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 47, a. 3, *Commento all'Etica*, VI, l. 10. CICERONE (*De officiis*, III, 16) scrive: «Astutiae tollendae sunt eaque malitia quae vult illa quidem videri se esse prudentiam sed abest ab ea distatque plurimum. Prudentia est enim locata in delectu bonorum et malorum, malitia, si omnia, quae turpia sunt mala sunt, mala bonis ponit ante».

[2] «Injustitia tanto est saevior, quanto plura habeat arma, idest adiumenta ad male faciendum. Homini autem secundum suam naturam con-

Due quindi sono le vie, che la falsa prudenza propone a chi vuol nuocere: o le vie dell'astuzia e della frode, arti della malizia; o le vie dell' impeto e della forza, arti della bestialità crudele e sfrenata [1]. Questa è appunto la perversione della ragion pratica, di cui dice l'Aquinate, spiegando le tre male disposizioni, che è contenuta nella malizia e nella bestialità [2], e il cui uso indebito appare massimamente ne' vizî contrari alla giustizia [3].

Tra questi vizî due primeggiano, l'avarizia o cupidigia, e l'ira. Ma conviene osservare, che colla malizia questi due abiti han rapporti diversi da quelli, che coll'incontinenza. L'incontinente è trascinato al male dall' impeto della passione presente e viva; ma il malizioso, per lo più, trascina e desta egli stesso al male la passione, anche quando questa non gli fa sentire nella parte inferiore il suo stimolo, ma solo gli appare come un bene da conseguire nell'apprensione dell'intelletto e nel proposito della volontà.

venit prudentia et virtus, quae de se sunt ordinata ad bonum; sed quando homo est malus, utitur eis quasi quibusdam armis ad malefaciendum, sicut *per astutiam* cogitat diversas fraudes, et per abstinentiam potens fit ad tolerandum famem et sitim, ut magis *in malitia* perseveret, et similiter de aliis. Et, inde est quod homo sine virtute, quantum ad corruptionem irascibilis est *maxime scelestus et silvestris*, utpote *crudelis* et sine affectione; et quantum ad corruptionem concupiscibilis est *pessimus quantum ad venerea* et quantum ad voracitatem ciborum ». S. TOMMASO, *Comm. alla Politica*, I, l. I.

[1] « Quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et ut plurimum excogitant vias dolosas quibus facilius propositum consequantur, quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur ». II-II, q. 55, a. 4 ad 3.

[2] *Comm. all'Etica*, VII, l. I.

[3] « Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in justitia quae est in appetitu rationali et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis justitiae ». II-II, q. 55, a. 8. ARISTOTELE ne'*Problemi*, XVI, sez. 29, prob. 7 (*Arist. Opera*, S. Mauro interprete, Romae, 1668, IV, pag. 728) chiede: « Cur homo qui adeo eruditione praeditus est, animantium omnium injustissimus sit ». E risponde: « An quia ingenio cogitationeque plurimum valet; voluptates enim et felicitatem rimatur maxime atque perpensat, quae nisi cum injuria nemo assequi potest ».

L'avarizia, principalissima nemica della giustizia [1], le si oppone nella materia della ricchezza, onde non s'identifica in tutta l'estensione coll'ingiustizia, ma è, come dice S. Tommaso, una speciale ingiustizia [2], perché ne riveste la forma ne' suoi effetti esterni, mentre quanto agli affetti dell'anima è piuttosto contraria alla liberalità [3]. Colla cupidigia, nel combatter la giustizia, va di pari passo l'ira, madre, ne'suoi effetti, di risse e d'omicidî [4]. Onde l'Ali-

---

[1] « Opponitur autem ei (justitiae) maxime avaritia ». Ivi, cfr. I-II, q. 84, a. 1.

[2] « Aliae malitiae possunt esse sine avaritia quae est specialis injustitia». *Comm. all'Etica*, V, l. 3.

[3] II-II, q. 118, a. 3.

[4] « Ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia » S. TOMMASO, I-II, q. 46, a. 7. *Comm. Coloss.*, III, 3. S. BASILIO, *Hom. de iratis*, v. f. S. GREGORIO MAGNO (*Moral.*, l. XXXI, c. 17) scrive dell'*ira:* « De ira rixae, tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemiae proferuntur. » Per *rixae* S. TOMMASO (II-II, q. 158, a. 7) intende « omnia nocumenta quae facto proximis inferuntur ex ira », e quindi anche l'omicidio, cui espressamente nomina tra gli effetti dell'ira CASSIANO (*Coll.* V, c. 16): « De ira homicidium, clamor et indignatio ». E nello *Speculum conscientiae*, o *animae*, attribuito a S. Bonaventura, si legge: « Secundus *ramus irae*, est crudelitas, ex qua oriuntur hi fructus, scilicet incarceratio, percussio, verberatio, duellum, bellum, mutilatio et occisio » (BONAV., *Opera* O. T. VIII, Quaracchi, 1898, pag. 623). Quanto all'*avarizia*, S. GREGORIO (ibid.) scrive: « De avaritia proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obdurationes cordis oriuntur ». E prima di lui, CASSIANO (ibid): « De philargyria mendacium, fraudatio, furta, periuria, turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas ac rapacitas ». (Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 118, a. 8, che riporta questo passo come d'Isidoro, donde forse lo tolse). E il medesimo Cassiano altrove (*De instit. Coenob.*, VII, c. 7): « Pro hac (avaritia) non mendacii, non periurii, non furti facinus admittere perhorrescit, non fidem frangere, non iracundiae noxio furore suppleri ». Onde è chiaro che, secondo i Padri, e gli Scolastici, all'avariza si attribuiscono affetti interni crudeli, e ingiurie e nocumenti esterni compiuti vuoi *con forza*, come le violenze e la rapina, vuoi *con frode*, come l'inganno, la fallacia, lo spergiuro, la menzogna, il furto, il turpe guadagno, il falso testimonio e il tradimento. Sicché si può conchiudere che dalla *cupidigia* e dall'*ira*, come da due motivi e radici dell'ingiustizia, nascono pressoché tutte le colpe d'ingiuria, dannate dall'Alighieri nella città di Dite.

ghieri, sul limitare del regno della malizia ingiuriosa, davanti alla riviera del sangue, esclama:

> O cieca cupidigia, o ira folle,
> che sí ci sproni nella vita corta,
> E nell'eterna poi sí mal c'immolle [1].

e parecchie altre volte attribuisce ora all'una o all'altra di queste male cause i delitti puniti nella città roggia [2].

§ 9. **La virtú umana opposta alla malizia, e la virtú eroica alla bestialità.** — Dopo quanto abbiamo finora discorso, non è difficile vedere in qual modo la virtú umana si opponga alla malizia, o la virtú eroica alla bestialità.

Considerando dunque la malizia come mala disposizione, o criterio distributivo nel senso intensivo, si estende anche alle colpe senza ingiuria, come abbiamo visto, ed ha, come malizia umana, contraria a sé la virtú umana, in quanto questa si estende, oltreché alla giustizia, anche all'altre virtú cardinali e morali. Ma ove si riguardi la malizia non in sé come criterio generale, ma nella sua applicazione, cioè come influente nell' ingiuria, e quindi determinata nella specie dell' ingiustizia come Dante la limitò e adottò, le si contrappone la giustizia umana, in quanto regola le azioni rispetto agli altri, perché, senza frodi e tradimenti, sia fiducioso

---

[1] *Inferno,* XII, 49. Altri, come il Moore, secondo alcuni codici, leggono cosí il primo verso:

> O cieca cupidigia e ria e folle.

Ne' tre aggettivi sono accennati i principali effetti dell'avarizia, come ingiustizia: *cieca* perché corrompe la ragion retta coll' uso indebito dell'ingegno; *ria,* perché colpevole per malizia deliberata; *folle,* perché esce coi modi bestiali da' limiti umani. La *cieca cupidigia che ammalia* è pur nominata nel *Parad.* XXX, 139,

[2] Publio Fulgenzio Planciade (*De allegoria lib. Virgilii*) ha qualcosa di simile nella spiegazione del Tartaro virgiliano. Secondo lui, le mura di Dite significano la superbia, difesa dal furore (Tesiphone, hoc est furibonda vox); e i giganti Issione ecc., son simboli di superbia, e Tantalo dell'avarizia. Noi vedremo piú avanti come la città roggia dantesca sia la città della superbia diabolica; qui solo osserviamo come Fulgenzio degli altri vizî solo ponga nel Tartaro l'avarizia, e sulle porte la violenza furibonda, perché dall'avarizia, secondo Cassiano, nascono tutti i delitti d' ingiustizia manifesta e occulta.

e onesto il vivere sociale e civile nel genere umano, al che non è necessaria una giustizia eroica o divina, ma basta la comune e particolare che non esca da' limiti dettati dalla retta ragione.

Alla bestialità Aristotele oppone invece la virtú eroica e divina; e in ciò, afferma il D'Ovidio, « il Filosofo uscí un poco, se vogliamo, dalla sua austera logica.... quantunque l'Aquinate qui gli faccia eco » [1]. Ma in questo punto, con tutta la venerazione e la stima che portiamo all' illustre e dotto professore, ci pare che il Filosofo non uscisse affatto di logica. Il ragionamento suo parte dal concetto della bestialità, la quale abbassa, per dir cosí, l'uomo sotto sé stesso al grado di bestia. Orbene la virtú, che era a lei da opporre, dovea di tanto sollevarlo sopra sé stesso, di quanto l'avea abbassato la bestialità: dovea essere una virtú non comune, ma sovreccellente come la chiama l'Aquinate [2], di grado eroico e divino, come vuole lo Stagirita, per cui si esce dalla volgare schiera, e si diventa, come oggi si direbbe, *superuomini* non di nome, ma di fatto. Né questo contrapposto è piú « vaporoso e leggiadro » che « umano », perché anche le virtú eroiche, sebben rare, non sono un fantasma de' secoli cristiani, ma perfezioni, con tutta la loro eccellenza, umane, solide e reali, al par degli effetti che producono. Si può invero giungere alla virtú perfetta ed a'suoi atti, o secondo lo stato comune umano, od oltre questo stato; il che avviene per la virtú eroica, virtú come la definisce l' Aquinate, secondo la quale l' uomo, coll'uso delle virtú intellettuali e morali compie gli atti d'ogni altra virtú in modo superiore al comune degli uomini [3]. Ond' è che Aristotele, nella *Politica* pone per con-

---

[1] F. D' Ovidio, *Studi sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, 1901, pag. 261.

[2] II-II, q. 159, a. 2,

[3] « Aliquis potest attingere ad virtutem perfectam et actum ipsius dupliciter: uno modo secundum statum communem humanum; alio modo ultra communem modum vel statum humanum: hoc autem fit per virtutem heroicam. Est autem virtus heroica secundum quam aliquis per virtutem moralem et intellectualem attingit ad operationem cujuslibet virtutis supra communem modum hominum: hoc autem est aliquod esse divinum, quod fit per aliquod divinum in homine existens, quod est intellectus. Sic loquitur

trapposto de' tiranni bestiali[1] i principi divini, forniti di virtú eroica, e ne descrive tutto il corredo[2].

E come Dante ammette nel suo *Convito* la virtú eroica, cosí s. Tommaso l' accetta nella *Somma* e ne' Commentari alla Scrittura, dopo averla chiaramente definita, sulle orme d'Aristotele, nelle sue lezioni sopra l'*Etica* e la *Politica*. Onde, riferendosi a'concetti cristiani, la virtú eroica o divina, « secundum nos » dice egli, « videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti » [3]. Quando il forte teme, ove convien temere, è virtú secondo la misura umana, altrimenti, se non temesse, sarebbe vizio. Ma se non teme per nulla, dove è ragione di temere, confidato nell'aiuto divino, questa è virtú superiore al modo umano; e siffatte virtú diconsi divine. Cotali atti perfetti, sovrumani, o procedono da' doni dello Spirito Santo, che s'avvantaggiano sopra le virtú morali, perché perfezionano l'uomo facendolo pronto all' impulso divino, o nascono dalle virtú morali, in quanto sono riformate ed elevate da' doni [4].

---

hic Philosophus: talem enim hominem et sic excedentem omnes alios dicit esse sicut Deum». S. TOMMASO, *Comm. alla Politica*, III, l. 12.

[1] Ivi, l. 15.

[2] Eccone il *Commento* di S. TOMMASO (VII, l. 10): «Et hoc est quod ipse (Philosophus) dicit. Si fuerint aliqui in civitate qui tantum differant ab aliis quantum credimus Deos, idest divinos homines et heroes, idest attingentes ad virtutem heroicam, quae est perfectissima virtutum sive intellectualium seu moralium, differre ab aliis hominibus communiter (ita ut primo secundum vitam generationis multam habeant excellentiam secundum corpus, idest secundum dispositiones materiales, puta secundum magnitudinem et pulcritudinem et inclinationem ad virtutem, deinde autem et secundum perfectiones animae, ita ut excellentia istorum respectu illorum sit manifesta sine dubitatione) manifestum est quod melius est semper eosdem in tota vita, hos quidem esse principantes scilicet excellentiores, hoc autem esse subiectos, scilicet deficientes.

[3] II-II, q. 159, a. 2 ad 1.

[4] « Circa meritum sciendum quod Philosophus distinguit duplex genus virtutis; unum communis quae perfecit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum; et istae virtutes vocantur divinae. Isti ergo actus sunt perfecti, et virtus etiam, secundum Philosophum, est operatio perfecta. Ergo ista merita vel sunt actus donorum vel actus virtutum secun-

Tale dunque è la virtú sovrumana, che secondo l'Aquinate, teologo scolastico, risponde alla virtú eroica o divina d'Aristotele, e si oppone alla bestialità, estendendosi coi suoi atti perfettissimi quanto il vizio contrario co' suoi pessimi. In tal senso largo la virtú eroica è il contrapposto della bestialità, come mala disposizione e criterio generale distributivo d'ogni colpa anche non contraria alla giustizia.

Ma, poiché l'Alighieri limita l'influsso della bestialità nel suo *Inferno* a' delitti ingiuriosi, si può chiedere qual virtú o dono speciale in tale ambito le si contrapponga. *Potest dici*, risponde san Tommaso, *quod saevitia directe opponitur dono pietatis*[1]. E per vero alla bestialità crudele e senz'affezione e ritegno fa contrasto tra i sette doni dello Spirito Santo quello della pietà rispondente alla giustizia, in quanto perfeziona la volontà o virtú appetitiva nelle relazioni cogli altri, riguardati come appartenenza di Dio[2]. Ond'è che a questo dono si ragguaglia la seconda beatitudine: *Beati mites*, ossia la mansuetudine, la quale, mentre rende l'uomo, col mitigarne l'ira, conscio di sé e non folle, concorre a rimuoverlo dal nuocere altrui, e contrasta all'impeto della ferocia e crudeltà, indomita e matta[3].

La pietà, come *dono*, eleva l'uomo ad atti superiori alla semplice *virtú* della pietà, estende i suoi raggi e il suo influsso alle

---

dum quod perficiuntur a donis». *Comm. in Matt.*, c. V, v. 3. Cfr. I-II, q. 78, a. 1 ad 1. Cfr. EGIDIO COLONNA, *Comm. ad Rom.* I, lect. 5, Romae, Bladus, 1555, f. 12.

[1] II-II, q. 159, a. 2 ad 1.

[2] «Sicut per pietatem quae est virtus exhibet bono officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare Sanctos, non contradicere scripturae, sive intellectae, sive non intellectae, sicut Augustinus dicit in II l. de doctr. chr. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis». S. TOMMASO, II-II, q. 121, a. 1 ad 3. Quindi il dono della pietà combatte la bestemmia, l'empietà, la negazione di Dio, la crudeltà de' tiranni, la durezza di cuore cogl'infelici; il suicidio, la sodomia, che fanno ingiuria alle cose e persone appartenenti a Dio. Cfr. I-II, q. 68, a. 4; II-II, q. 121, a. 1.

[3] II-II, q. 121, a. 2.

molteplici opere e azioni di lui, e lo circonda di quell'aureola onde vanno famosi come tipi ne' fasti dell'epica, per tacer di cento eroi della storia ecclesiastica, il pio Enea e il pio Goffredo.

§ 10. **Crescente gravezza delle tre male disposizioni. Un passo della Rettorica, e la gradazione de'tre ultimi cerchi. —** Quando Dante, per introdurre il discorso sull' ordine che hanno tra loro le diverse regioni infernali, chiede a Virgilio:

Ma dimmi: que' della palude pingue,
Che mena il vento e che batte la pioggia,
E che s' incontran con sí aspre lingue,
Perché non dentro dalla città roggia
Son ei puniti, se Dio gli ha in ira?
E se non gli ha, perché sono a tal foggia?

suppone nel suo dubbio la verità morale che Dio ha in ira tutte le colpe, onde

Quelli che muoion nell' ira di Dio
Tutti convengon qui d'ogni paese[1],

e la connette con ciò che poc'anzi avea udito dal maestro, che ogni malizia « odio in cielo acquista ». Se tutti i dannati, argomentava il discepolo, qui nell'*Inferno* sono in ira a Dio, e ogni malizia odiata in cielo è punita, a detta del maestro, nella città roggia, perché alcuni dannati ne son fuori?. Non son forse anch'essi in ira a Dio? E se cosí è, perché sono a tal foggia?

Come ognun vede, questo discorso del discepolo non distingue ira o odio maggiore o minore da parte di Dio, e si fonda sul supposto che tutte le colpe gli sono egualmente in ira. Quest'era opinione degli Stoici, imitata, se non ammessa, da Cicerone nei *Paradossi*, libro noto a Dante[2], e sostenuta dagli eretici Novaziano e Gioviano, i quali, ponendo che tutti i peccati sono pari nella

---

[1] *Inferno,* III, 122-123.

[2] *Conv.*, IV, 12. — Cfr. CICERONE, *Paradox.*, III: *Aequalia esse pec cata et recte facta; Pro Murena,* 29-30; *De finibus*, IV, 27 ove scioglie l'argomento degli Stoici. SENECA, *Epist.* 66; 71 etc. S. AGOSTINO, *De sententia Iacobi liber seu Epistola ad Hieron.* 167, alias 29. n. 3, S. GIROLAMO, l. II. *Contra Iovin.*

reità, ne inferivano che pari nella gravezza eran pure tutte le pene dell'*Inferno*. Un tal errore, innovato da alcuni eretici del secolo decimoterzo, come afferma l'Aquinate[1], rovesciava tutto il regno infernale dantesco, e sopra di esso, per escluderlo, e proclamare la verità, appoggia il Poeta la sua domanda a Virgilio; domanda che in tal modo non è, come parve a qualche dantista, una corbelleria, o un dilemma puerile.

E Virgilio lo sgrida anzitutto aspramente:

. . . . Perché tanto delira,
Disse, lo ingegno tuo da quel ch'ei suole?
Ovver la mente dove altrove mira?

E volle dire: Perché tanto ti allontani dalla vera dottrina, che sempre segui ne' tuoi pensamenti? Pensi forse alla sentenza degli stoici, e degli eretici loro seguaci? La tua mente non dee mirar altrove, ma fissarsi nella tua *Etica*.

Non ti rimembra di quelle parole
Con le quai la tua *Etica* pertratta
Le tre disposizion che il ciel non vuole,
Incontinenza, malizia e la matta
Bestialitade? e come incontinenza
Men Dio offende e men biasimo accatta?

Nelle parole dell'*Etica* del Filosofo si contiene dunque la vera dottrina, su cui il Poeta impernia l'ordinamento morale del suo *Inferno*, contraria direttamente alla sentenza stoica[2]. E il richiamo che Virgilio fa del trattato delle tre male disposizioni, e della

[1] « Opinio stoicorum fuit omnia peccata esse paria, ex quo derivata est quorundam *modernorum haereticorum opinio*, dicentium nullam inaequalitatem esse nec inter peccata nec inter merita et similiter nec inter praemia nec inter supplicia, DE MALO, q. 2. a. 9. Cfr, I-II, q. 73, a. 2; *II. Sent.* D. 42, a. 5; *Cont. Gentes.* III, 139; *Comm. Matth.* XI, 22. ALESSANDRO DE ALES, *In III. Sent. De ira,* q. 3. Venetiis, 1475, f. 288. RICCARDO DE MEDIAVILLA, in II. D. 42, a. 4. q. 2. Brixiae, 1591. La diversa gravità de' peccati, di cui, perchè da tutti ammessa, niun moralista oggi muove più questione, era a' tempi di Dante cosa agitata e comunemente discussa, forse per l'eresia degli Albigesi. Cfr. NATALIS ALEXANDRI, *Hist. Eccles.* Saec. XIII et XIV, c. 3, a. 1, § 2. n. XIX et XX, Parisiis, 1744, pag. 143.

[2] Cfr. CICERONE, *Pro Murena,* 30.

minor reità dell' incontinenza, equivale a dire al discepolo ch' ei deve ricordare che non tutti i peccati sono pari nella reità, ed egualmente in ira ed in odio al Cielo, perché l' incontinenza, la malizia e la bestialità, secondo il Filosofo, non hanno eguale reità, ma la prima, l' incontinenza, che sta fuor della città roggia men Dio offende e men biasimo accatta delle altre due, la malizia e la bestialità, le quali vi son dentro punite.

Se tu riguardi ben questa sentenza
E rechiti alla mente chi son quelli
Che su di fuor sostengon penitenza,
Tu vedrai ben perché da questi felli
Sien dipartiti, e perché men crucciata
La divina vendetta gli martelli.

Dalla diversità delle colpe la diversità delle pene. Ecco dunque stabilito il principio ordinatore dell'*Inferno*. Come le colpe non sono pari nella vita, cosí neppur pari son le pene del baratro infernale.

Questo principio consiste nella gradazione che quanto alla reità hanno tra loro l' incontinenza, la malizia e la bestialità, considerate come abiti inclinanti al male secondo il concetto intensivo. Dacché gli atti sono proporzionati agli abiti, secondo la gradazione de' peccati che ne procedono è la gradazione delle tre male disposizioni. E siccome il peccato consiste nella volontà, quanto piú il moto del peccato è proprio di essa, tanto il peccato è piú grave. Nell' incontinenza il moto del peccato principia dalla concupiscenza e la volontà lo seconda; nella malizia comincia dalla stessa volontà che liberamente, senza esterno stimolo, elegge il male e i mezzi per eseguirlo. Anche nella colpa d'incontinenza c'è elezione con questa differenza, però, che l'elezione nell' incontinente non è il primo principio del peccato, ma egli è indotto dalla passione ad elegger quello che fuor della passione non eleggerebbe, laddove il malizioso da sé elegge il male, e l'elezione è in lui soltanto il principio del peccato [1]. La bestialità è pur malizia; e il suo peccato ha la causa nella volontà, in quanto il male, a cui

[1] I-II, q. 78, a. 4.

essa mira, le pare conveniente non per abito puramente acquisito, come nella malizia avviene, ma per morbosa disposizione corporale, colpevole o meno, secondo la quale brama diletti innaturali.

Minore è quindi per reità l'incontinenza; né di ciò è dubbio tra i dantisti per le formali parole dell'Alighieri e del Filosofo col suo Commentatore. Qualcuno invece non sa persuadersi come la bestialità, che è un eccesso di malizia, sia meno rea della malizia stessa. Ma è uno scrupolo. Le parole d'Aristotele nell'*Etica*: « Minus autem bestialitas malitia terribilius tamen », come le spiega l'Aquinate, sicuro interprete del pensiero del Filosofo, dicono chiaramente che la malizia bestiale in sé è di minor colpa e più innocente della malizia umana, benché ne' suoi effetti eccessivi di nocumento o d'azioni perverse ne sia piú terribile [1].

Questa è la dottrina dell'*Etica*, da noi altrove [2] piú ampiamente chiarita e difesa, intorno alla diversa reità delle tre male disposizioni considerate come criterio generale distributivo delle colpe secondo il concetto intensivo.

Né diversa è la gradazione, ove le si riguardino secondo l'applicazione, e l'estensione, in cui l'Alighieri ne limitò l'influsso nel suo *Inferno*. Riserbandoci a trattare ciò piú estesamente in seguito, qui facciamo solo una non inutile osservazione, non sopra l'incontinenza, di cui solo una parte lieve manca nell'*Inferno* dantesco, ma sopra la malizia e la bestialità ingiuriosa.

Ognuno sa che la città di Dite è la regione della malizia, di cui ingiuria è il fine. Nella *Rettorica*, dove si tratta delle maggiori e minori ingiurie, Aristotele, considerandole per sé stesse in quanto si oppongono alla giustizia, pone di seguito tre gradi cre-

---

[1] « Bestialis malitia... terribilior quidem est, sed minoris culpae et innocentior, quam.... malitia humana. *Comm. all'Etica*, VII, l. 6. Dante, com'egli accenna nel *Convito*, studiò il Commento dell'Aquinate all'*Etica*, e quindi non frantese il vero concetto della gravezza della bestialità aristotelica, come fecero altri, anche al suo tempo, per esempio, Egidio Colonna (*Comm. ad Rom.* I, l. 5, ediz. cit.; *Contra exemptos*, c. 22, Romae, Bladus, 1555, fol. 14), È l'errore in cui caddero modernamente il Moore, il Ronzoni, e altri.

[2] Vedi il nostro *Esame critico della sentenza del prof. Ronzoni* nel *Giornale dantesco* (1905).

scenti dell' ingiuria, che rispondono a' tre ultimi cerchi infernali, e chiariscono aristotelico tutto l'ordine e il disegno dantesco della valle d'abisso dolorosa. «Et bestialior injustitia, scrive, major; et quod ex providentia [1]. Et quod audientes magis timent quam misereantur; et rhetorica quidem sunt talia. Et qui multa sustulit justa, aut trangressus fuit, puta juramenta, dextras, fides, connubia: multarum enim injustitiarum excessus».

Questa vecchia traduzione, forte anzichenò ad intendersi, diviene chiarissima col Commento di Egidio Colonna. « Docet (Philosophus) cognoscere majores injustitias ex his quae competunt justitiae secundum se.... Illa est maior injustitia quae est *bestialior*, quia magis inordinata.... Illa est major injustitia, quae procedit magis *ex providentia et secundum electionem:* videtur enim esse de ratione injustificantis quod agat voluntarie.... Illud est maxime injustum quod audientes magis timent et abhorrent, quam misereantur, quod non potest contingere nisi sit magnitudo sceleris. Addit autem quod talia sunt rhetorica, nam posset contingere quod propter novitatem facti minus scelus magis esset in horrore.... Ille qui sustulit idest removit *multa justa* et transgressus fuit multa, magis injustificat, puta qui fregit juramenta, dextras, fides, connubia, magis peccat. Vult enim per omnia designare *diversa genera credulitatum et pactionum:* reddit enim causam dicti, quia in talibus est magnitudo sceleris, quia est excessus multarum injustitiarum » [2].

Dal testo e dal Commento di questo passo, cui quasi intiero riportammo per l' importanza che ci par avere, risulta un crescendo nell' ingiuria: prima la *bestiale*, poi quella premeditata, o di *malizia umana*, e infine l' ingiuria molteplice, che offende diverse specie di fidanza e di patti, e si cangia quindi in *tradimento*. Né deve far meraviglia che Dante omettesse di questo passo quell' ingiu-

---

[1] Le versioni posteriori sono piú chiare. « Majus etiam est quod belluarum magis est; et quod ex premeditatione, magis». ARISTOTELIS, *Opera* (Lugduni, 1581). *Rettorica*, I, 14.

[2] EGIDIO COLONNA, *Comm. alla Rettorica*, lib. I. Venetiis, 1515, f. 44, L'autore di quest'opera, famosissimo a' tempi di Dante, non era a lui sconosciuto per altri libri, come appare dagli scritti minori del Poeta.

stizia, ch'è piú temuta e abborrita da chi l'ode che non commiserata, perché è cosa, come avverte Aristotele stesso, piú rettorica, che fondata sull'oggettività della colpa. Onde a ragione l'Alighieri, che considerava l'ingiuria per sé stessa, non ne tenne conto.

Possiam dunque conchiudere che la minor gravezza della bestialità rispetto alla malizia nella materia d'ambedue, quale l'incontriamo nell'*Inferno* dantesco, ha una conferma nella *Rettorica* del Filosofo, con questo di soprassello, che qui l'ingiuria, in cui influisce la malizia umana, è suddivisa nelle due forme collocate da Dante ne' due ultimi cerchi infernali, l'una solo premeditata che non offende la fidanza altrui, e l'altra piú rea che tradisce la fede e i patti [1].

§ 11. **L'amor di sé. Il male e il falso bene inteso ne'peccati delle tre male disposizioni. Analogia tra l'ordinamento infernale e quello del Purgatorio.** — Niuno ignora come il divino Poeta, per la divisione del *Purgatorio*, non segua già la teoria delle tre viziose disposizioni dell'*Etica Nicomachea*, ma assuma per criterio che tutte le colpe sono disordini di amore, secondoché

al mal si torce, o con piú cura
O con men che non dee corre nel bene [2].

Al mal del prossimo inclinano la superbia, l'invidia, e l'ira; e verso il bene tende men che non dee l'accidia, e piú del ragionevole l'avarizia, la gola e la lussuria. Sicché i primi tre vizi capitali sono abiti inclinanti al male; e gli altri sono abiti che « corrono al ben con ordine corrotto » [3]. Ma va notato che « il mal che

---

[1] Piú avanti studieremo meglio il passo citato della *Rettorica* per la suddivisione dell'ultimo cerchio dell'*Inferno*.

[2] *Purgatorio*, XVII, 100-101.

[3] Onde, secondo il pensiero di Dante, l'accidia non è direttamente, ma solo per indiretto, abito ritraente dal bene, perché non inclina, come la viltà e la pusillanimità, il volere a moto ritroso dal bene, ma ne ritarda il moto progressivo verso di lui per pigrizia non rifuggente, ma rilassante. Quindi, a nostro parere, l'accidia non si può semplicemente identificare coll'ignavia o negligenza cui causa negli sciaurati dell'Antinferno, (I-II, q. 84, a. 4 ad 5), i quali vissero *non diligentes*, *remisse idest*, come spiega

s'ama è del prossimo », non proprio ; e che l'uomo superbo, invidioso ed iracondo, mentre cercano il male altrui, intendono, come assai bene spiega l'Alighieri, il bene proprio [1].

Onde segue, che in ogni peccato, l'uomo cerca il proprio bene, ora intendendo l'ingiuria del prossimo, ora senza questa intenzione.

Cotal conclusione, come ognun vede, coincide colla divisione aristotelica e tomistica de' mali abiti inclinanti al male, prima orditura del vero e proprio *Inferno* dantesco, come abbiam veduto. Essi inclinano, come i vizi capitali, a mal fare, sia che ciò torni in mal del prossimo, come fanno gli ingiusti, sia in proprio disordine, come accade negl' incontinenti [2].

Ma tanto gl' ingiusti o maliziosi in genere, che abitano la città di Dite, quanto gl'incontinenti, che sostengono penitenza nella regione su di fuori, sono mossi ad usar dei loro mali abiti dall'amor d'animo, che ne'secondi beni non misura sé stesso, e cerca anche col nocumento o mal del prossimo, il proprio bene e soddisfacimento. E' sempre quel disordinato amor di sé, ripieno dell'appetito di qualche bene temporale, che è causa e principio d' ogni peccato [3].

Né questa è teoria difforme dall'*Etica Nicomachea;* anzi ivi pure proclamata. Amatori di sé, commenta s. Tommaso, son quelli che si attribuiscono piú di beni corporali, cioè denari, onori, e diletti, in cui si assommano tutte le cose del mondo [4]. Questi beni,

---

s. Tommaso, *absque conatu ad bonas operationes* (*Comm. all'Etica*, III, l. 12). Gli accidiosi ebbero invece qualche conato.

[1] Il superbo « spera eccellenza »: l' invidioso brama *assicurar* « podere, grazia, onore e fama »; l' iracondo è « ghiotto della vendetta » « in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum », come dice l'AQUINATE, II-II, q. 158, a. 2, ad 2.

[2] « Alii autem habitus mali sunt per quos aliquis inclinatur ad male agendum, sive hoc sit in nocumentum aliorum, sive in propriam deordinationem. Et quantum ad hoc dicit quod homines sibi ipsis sunt causa quod sunt injusti, in quantum mala faciunt aliis, et incontinentes, in quantum vitam suam ducunt in superfluis potibus et in aliis hujusmodi quae ad delectabilia tactus pertinent ». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, III, l. 12.

[3] Cfr. S. TOMMASO, I-II, q. 78, a. 4; II-II, q. 25, a. 7.

[4] « Omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, I-II, q. 108, a. 3 ad 4.

desiderio di tutti, sono cercati come fossero ottimi, é per abbondarne nascono pugne e contese. E chi n' ha piú, li usa per soddisfar la propria concupiscenza e ogni altra passione, amando cosí sé stesso secondo la parte irragionevole dell'anima, o sensitiva [1]. E come gl' incontinenti, cosí peccano per amor de'beni temporali anche i bestiali e i maliziosi. Chi soprasta — continua l'Aquinate nel Commento alla *Politica,* interpretando Aristotele — o per bellezza o per gagliardia o per nobiltà o per dovizie, sprezza gli altri e diviene ingiurioso, e per l'eccesso di alcuno di que'beni anche inclinato a diletti disordinati, ed è piú malvagio. I bisognosi invece, i deboli e di bassa condizione si fanno avari e assai malvagi in piccole cose coll'astuzia e colla frode e col dolo, perché trovano diversi modi e vie onde poter conseguire ricchezze o potenza o altra cosa simile contro ragione. Sicché le ingiurie altre nascono da violento oltraggio, altre dall'astuzia [2].

[1] « Dicit (Philosophus) quod illi qui in opprobrium reputant esse amatorem sui illos vocant sui amatores qui tribuunt sibi ipsis plus in bonis corporalibus, scilicet in pecuniis et honoribus et in delectationibus corporalibus, quales sunt ciborum et venereorum. Hujusmodi enim bona multitudo hominum appetit. Et attendunt ad ipsa homines ac si essent optima. Et quia multi quaerunt in his superabundantiam quam non possunt omnes simul habere, sequitur quod circa hujusmodi bona fiant pugnae et contentiones. Illi autem qui circa talia plus abundant, horum abundantiam convertunt ad satisfaciendum concupiscentiis et universaliter aliis passionibus, et per consequens irrationali parti animae ad quam pertinent passiones. Et sic illi qui talia bona appetunt, amant seipsos secundum partem animae irrationalem, scilicet sensitivam ». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, IX, l. 8.

[2] « Ille qui excedit in pulcritudine vel in fortitudine vel in nobilitate vel divitiis alios contemnit et fit injuriosus et inclinatur etiam propter excessum alicujus istorum ad inordinatas delectationes, et sunt nequam magis, quia ista eos faciunt declinare, ab eo quod est secundum rationem rectam. Egeni autem, valde debiles et viles deficiunt a ratione et fiunt avari et in parvis nequam valde. Circa quod intelligendum est quod astutia est inclinatio ad inveniendum diversos modos et vias ad finem non rectum. Actus autem qui procedit ex hoc dicitur dolus vel fraus ad nocendum aliis. Et secundum quod est ad nocendum aliis in rebus fraus dicitur, secundum quod in persona vel fama dolus. Isti autem superegeni diversos modos et diversas vias inveniunt, quibus possint habere divitias et potentiam vel aliud tale praeter rationem. Propter quod manifestum

In poche parole, i maliziosi bestiali e frodolenti intendono far ingiuria altrui per soddisfar sé stessi o ne' piaceri, o nelle ricchezze o negli onori; e questi sono il bene, malamente voluto conseguire a proprio vantaggio colla violenza o colla frode [1]. Sicché l'amor proprio disordinato è l'anello di conciliazione tra l'ordinameuto infernale e quello del *Purgatorio.*

E l'analogia diviene perfetta, ove si ragguaglino i pusillanimi della buja campagna dell' *Inferno* co' negligenti a pentirsi della spiaggia del *Purgatorio.* Gli uni e gli altri furono *non diligentes, absque conatu ad bonas operationes,* colla differenza però che gl'ignavi non fecero né ben né male, né di ciò si pentirono in fin di vita, mentre que' che aspettano d' ire a' martiri, se fecero male, all' ultim'ora si volsero a Quei che volentier perdona. Tutti però peccarono per malo abito ritraente dal bene; che non è accidia, perché questa è punita, non nell' Antinferno, o nell' Antipurgatorio, ma o piú sotto, nel cerchio degli iracondi [2], o piú sopra, nella cornice contigua all' ira.

---

est quod sunt astuti et nequam in parvis valde. Sed injuriarum quaedam fiunt propter astutiam vel propter contemptum vel contumeliam, quaedam autem propter injuriam». S. TOMMASO, *Comm. alla Politica,* IV, l. 10. Il testo d' Aristotele, nell' ultimo tratto, suona più chiaramente, cosí: « Injuriam autem hae quidem fiunt propter injuriam, hae autem propter astutiam »; e nella traduzione *recente,* unita alle opere dell'Aquinate: « At injuriarum aliae nascuntur ex contumelia de petulantia, aliae ex calliditate et malitia ». Le ingiurie quindi si fanno o con violenza o con frode, perché la contumelia non è se non un' ingiuria commessa *manifeste per violentiam* contro la dignità d'una persona. Cfr. *Commento all' Etica,* V l. 4; II-II, q. 61, a. 3; q. 73, a. 1.

[1] « Quidam proximo injuriantur ut fruantur suis delectationibus et ut non concupiscant aliquod quod statim non habeant; quia si sint aliqui qui habeant majorem concupiscentiam rerum temporalium necessariis, idest qui plura concupiscant quam sint eis necessaria, propter hujusmodi medelam, idest *ut satisfaciant suae concupiscentiae, injurabuntur* auferentes bona aliorum *vi vel dolo* ». S. TOMMASO, *Comm. alla Politica,* II, l. 8.

[2] L'« accidioso fummo » del canto VII, 123 dell'*Inferno* accenna all'accidia, nominata cosí per indiretto una sol volta nella prima Cantica. Chi vuol assegnare a sette vizi capitali un posto nella valle d'abisso, non può por l'accidia nell'Antinferno, ma lì dov'è nominata, e la superbia e l'invidia promiscuamente o separatamente negli ultimi tre o quattro cerchi: perché la città roggia è la città di Dite o Lucifero, i cui due vizi

Di piú. Tra i pusillanimi e il tribunale di Minosse troviamo il nobile castello, a cui risponde la valle fiorita posta tra i negligenti alla penitenza e l'angelo portiere del purgatorio. Tanto i giusti gentili, quanto i principi cristiani furono intenti a gloria terrena; quelli perché senza lor colpa non conobbero la celeste, questi perché, conoscendola, non posero in lei ogni loro desiderio. L'Eden luminoso ed elevato sopra tutta la terra, dove Lucifero ingannò e tradí il primo uomo, ha per riscontro la tenebrosa ghiaccia di Cocito nel centro della terra, dove il medesimo seduttore e traditore Lucifero, omicida fin dal principio, come dice S. Giovanni, rimase confitto precipitando dal cielo.

In conclusione, un medesimo è lo schema morale, secondo cui sono concepiti l'*Inferno* e il *Purgatorio*, basato sulla divisione degli abiti ritraenti dal bene e inclinanti al male, tutti mossi dall'amor disordinato di sé stesso, perché anche ai pusillanimi infernali e ai negligenti del Purgatorio si deve estendere, benchè nol dica il Poeta, quel principio che all'amore « si riduce ogni buono operare e il suo contraro » [1].

---

sono appunto la superbia e l'invidia. Come l'avarizia e la prodigalità, due vizi contrari son puniti nel medesimo cerchio, cosí, altri potrebbe dire, l'ira vizio prepotente, e senza contrario, e l'accidia, vizio snervante, e torpido, padre però del rancore o sdegno contro gli uomini inducenti a' beni spirituali (II-II, q. 35, a. 4) soffrono la stessa pena nello Stige.

[1] *Purg.*, XVIII, 15. S. TOMMASO scrive a questo proposito (II-II, q. 125, a. 2): « Amor non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute; quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato: ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas ».

Nel ravvicinar i due sistemi morali del *Purgatorio* e dell'*Inferno*, nella teorica dell'amore, conveniamo assai col prof. FRACCAROLI (*Ancóra sull'ordinamento morale della D. C.* in *Giorn. stor. d. lett. ital.* 1900, *vol. XXXVI*, pag. 119 e segg.).

Capo V.

I CERCHI DELL' INCONTINENZA

§ 1. Oggetto dell' incontinenza e sua distinzione — § 2. Divisione e ordin degl' incontinenti — § 3. I lussuriosi e i golosi — § 4. Gli avari e i prodighi — § 5. La digressione sopra la Fortuna — § 6. Gl' iracondi.

§ 1. **Oggetto dell'incontinenza, e sua distinzione.** — Che cosa sia incontinenza, fu da noi chiarito piú sopra. Resta ora a vedere per la distribuzione delle colpe fuor della città di Dite, qual sia il suo soggetto e come essa si distingua.

Tre, secondo Aristotele, sono i generi delle cose dilettevoli; alcune naturalmente eleggibili o necessarie; altre contrarie all' inclinazione della natura; ed altre intermedie, eleggibili per sé stesse, ma non necessarie [1]. Le cose dilettevoli per natura o per sé stesse sono la materia dell' incontinenza, le contrarie alla natura, della bestialità.

[1] « Quia autem sunt haec quidem necessaria facientium delectationem, haec autem eligibilia secundum seipsa, habent autem superabundantiam. Necessaria quidem sunt corporalia. Dico autem talia et quae circa cibum et venereorum opportunitatem et talia corporalium circa quae intemperantiam posuimus et temperantiam. Necessaria quidem non eligibilia autem secundum seipsa; dico autem, puta victoriam, honorem, divitias et talia bonorum delectabilium.... Delectabilium enim quaedam natura eligibilia, quaedam autem contraria horum, quaedam autem intermedia, quemadmodum divisimus prius, puta pecuniae, et lucrum, et victoria et honor ». *Etica,* VIII, l. 4.

Secondo questi diletti necessari o naturali, e non necessari o eleggibili per sé si distinguono due specie d' incontinenza; l' una *simpliciter* ossia propria, che ha per oggetto i piaceri corporali del gusto e del tatto; l'altra *secundum quid*, ossia impropria, che riguarda le ricchezze, il guadagno, l'onore, l' ira, la vittoria e beni simili [1].

Nel cercare questi duplici diletti con piú cura che non conceda la retta cagione, e nel troppo abbandonarsi ad essi consiste il difetto morale dell' incontinenza, la quale biasimo accatta non solo come disordine d'amore intorno al bene, ma eziandio come un torcimento verso il male, o malizia, non perfetta, come avviene quando la ragione e l'appetito ambo si pervertono; ma parziale, perché tende al male l'appetito e non la ragione [2]. La malizia perfetta è simile a un morbo continuo, all' idropisia o alla tisi; l'incontinenza invece a malanno intermittente, all'epilessia [3]. Onde secondo

---

[1] S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, VII, l. 4; II-II, q. 155, a. 2; q. 156, a. 2.

[2] « Illi qui circa praedicta bona non necessaria superexcellenter student praeter rectam rationem quae in ipsis est, non dicuntur simpliciter incontinentes, sed cum aliqua additione, puta, incontinentes pecuniarum vel lucri vel honoris aut irae.... quia incontinentia vituperatur non solum ut peccatum quoddam quod potest contingere etiam cum aliquis prosequitur aliquod bonum, sed inordinate: vituperatur autem incontinentia sicut malitia quaedam, per quam scilicet tenditur in aliquod malum. Quae quidem vel est malitia simpliciter, puta cum ratio et appetitus tendunt in malum (et haec est vera malitia quae opponitur virtuti); vel est secundum quandam partem, quia scilicet appetitus tendit in malum, non autem ratio, sicut contingit in incontinenti. Sed nullus praedictorum incontinentium vituperatur ut malus, sed solum ut peccans quia in bonum tendit, sed ultra quam oportet. Unde nullus eorum est incontinens simpliciter.... Illi qui male se habent circa corporales voluptates, circa quae est temperantia et intemperantia, non ita quod ex electione prosequantur superabundantias delectationum et effugiant tristitias, puta famem, et sitim et alia hujusmodi quae pertinent ad gustum et tactum, sed praeter rectam electionem quam habent et praeter intellectum rectum qui in eis est, prosequuntur et fugiunt praedicta, tales inquam dicuntur incontinentes, non quidem cum aliqua additione, sicut dicebatur incontinens irae, sed simpliciter». S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, VII, l. 4; l. 10.

[3] « Assimilatur autem malitia aegritudini vel hydropisi et phtisi. Incontinentia autem epilepticis. Haec quidem enim continua: haec autem non continua malitia ». Aristotele, *Etica*, VII, l. 8.

il concetto aristotelico, tanto magistralmente spiegato dal Dottore Angelico sul principio del libro VII dell'*Etica*, l'incontinenza non può confondersi colla malizia bestiale, né i violenti, come vuole il Chesani, possono occupare tutto l'*Inferno* dall'Atrio al burrato di Gerione [1]. Neppur l'incontinenza bestiale può accomunarsi coll'umana, perché sebbene sia una incontinenza *secundum quid* o impropria, ha per oggetto non i delitti intermedii per sé eleggibili, ma quelli contro l'inclinazione stessa naturale, e, per di piú, quanto alla gravezza, è meno rea dell'umana [2]. Gl'incontinenti però, benché ne differiscano, si rassomigliano agl'intemperati. Gli uni e gli altri cercano i diletti corporali, gl'intemperati per pervertimento della ragione, che giudica in generale que'piaceri come fine buono, gl'incontinenti per impeto di passione, salvando però sano il giudizio dell'intelletto [3]. Sicché, ove commettano qualcosa d'ingiusto, non possono gl'incontinenti chiamarsi ingiusti, siccome

---

[1] CHESANI, *L'ordine nell'Inferno di Dante* ecc., pag. 86. L'autore s'argomenta di provare la sua sentenza con varî testi di Aristotele, di s. Tommaso e d'altri scrittori, ma falsamente interpretati ed applicati. L'estendere, come fa egli, la violenza, oltre alla bestialità, anche all'incontinenza, al peccato originale e al peccato de' demoni, è un errore già condannato e abbattuto da Aristotele e da s. Tommaso nell'*Etica* stessa, dove il Chesani tenta farsi forte. «Escludit (Philosophus), dice l'AQUINATE (*Comm. all'Etica*, III, l. 2) errorem quorundam de his quae per violentiam fiunt. Quia enim homo est id quod est secundum rationem, visum est quibusdam quod illud solum homo per se et quasi voluntarie facit quod facit secundum rationem. Quando autem contingit quod homo contra rationem vel propter concupiscentiam alicujus delectationis facit, vel propter cupiditatem alicujus exterioris boni (*lussuria, gola, avarizia, ira*), violenter facit. Et ideo dicebant quod delectabilia et exteriora bona, puta divitiae, sunt violenta effective, in quantum scilicet cum sint quaedam extrinseca, cogunt hominem ad agendum contra rationem. Sed hoc improbat quinque rationibus».... E calzan tutte contro il Chesani, chi le voglia esaminare, e applicare. Non poteva quindi Dante, senza contraddizione, mentre protestava di seguir l'*Etica* nell'ordinamento dell'*Inferno*, adottare una sentenza formalmente ivi rifiutata dal Filosofo.

[2] Cfr. S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, VII, l. 5. «Bestialis.... incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpae et innocentior quam incontinentia.... humana. Unde si aliqui amentes vel naturaliter bestiales peccent, minus puniuntur». Ivi, l. 6.

[3] Ivi, l. 9.

quelli che non operano per elezione ma per incontinenza di concupiscibile o irascibile [1].

§ 2. **Divisione e ordine degl' incontinenti.** — Delle varie forme d' incontinenza Dante quattro ne elesse pel suo *Inferno;* due d' incontinenza propria, la lussuria e la gola; e due d'incontinenza impropria, l' avarizia colla prodigalità e l' ira. Le forme della prima specie sono per sé meno ree di quelle della seconda, dice Aristotele [2]. E la ragione è chiara. Esse riguardano le concupiscenze naturali e necessarie, comuni a tutti, alle quali torna piú difficile il resistere durante la pugna della ragione coll'impeto della natura inferiore, laddove l'avarizia e l' ira concernono brame non necessarie, né naturalmente comuni, ma speciali ad individui, e quindi per ciò stesso in genere meno degne di perdono.

Piú forte è poi l' impeto della lussuria e piú trascina che non quello della gola. Questa, a differenza della libidine, non si appaga di ciò che dà la natura nella quantità, ma modifica il cibo naturale e comune colle squisitezze, liberamente studiate, della gastronomia, e quindi ammette piú gravezza di colpa. Delle concupiscenze speciali l'avarizia accieca di piú dell' ira, e fa meno danno perché la sete dell'oro turba meno la ragione, di quel che faccia l'appetito di vendetta, che impronta nel suo impeto e nel suo rancore il danno altrui, cui ama piú che qualunque suo bene; onde al pros-

[1] Ivi, l. V, l. 17. Cfr. FLAMINI, *I sensi reconditi* ecc., I, pag. 159 e segg.

[2] « Si aliquis peccat circa ea quae naturaliter appetit, magis meretur veniam. Et hujus signum est quia concupiscentiis communibus, ut puta cibi et potus, magis datur venia quia sunt naturales, si tamen accipiantur in quantum sunt communes. Nam concupiscentia cibi est communis et naturalis non autem concupiscentia cibi praeparati. Ira autem naturalior est et difficilius ei resistitur quam concupiscentiis, non quidem communibus quae sunt necessariae et naturales circa quas non multum peccatur, sed illis concupiscentiis quibus quaedam superflua concupiscuntur quae non sunt necessariae, circa quas supra in tertio dixit esse temperantiam et intemperantiam ». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, VII, l. 6. Di qui si deduce che all' ira *non difficilius resistitur quam concupiscentiis communibus*, e quindi si può meglio vincerla della libidine e della gola nelle quali *non multum peccatur,* cioè non tanto quanto nelle concupiscenze non necessarie nè comuni. L' ira poi è più naturale, e più irresistibile dell'avarizia, ma per altra parte ha internamente più malignità, e più offende. Cfr. II-II, q. 156, a. 4 ad 1.

simo con altra offesa vuol manifestamente far scontar la pena di quella ricevuta [1].

Di qui la maggior diffusione de' peccati di lussuria rispetto a' que' di gola, e de'peccati di gola rispetto a que' d' avarizia, e de' peccati d'avarizia rispetto a quelli d' ira. La moltitudine degli uomini segue piú il senso che l' intelletto [2]; e sotto i sensi piú veemente, e meno escogitata cade la libidine, poi il cibo, quindi i denari e le ricchezze, e infine la vendetta.

§ 3. **I lussuriosi e i golosi.** — De' singoli cerchi poco è a dire. Solo aggiungeremo qualche osservazione non inutile alla intelligenza dell'ordinamento infernale.

Dante pone nel suo *Inferno* tre classi di lussuriosi, secondo le tre male disposizioni. Quindi vediamo tra gl'incontinenti, nel primo cerchio, i peccator carnali

Che la ragion sommettono al talento [3];

tra i bestiali nel terzo girone i sodomiti, e fra i maliziosi nella prima bolgia i seduttori di donne. Con ciò il Poeta teologo veniva ad ammettere, conforme alla dottrina aristotelica e scolastica, che in una stessa materia si può peccare piú o meno gravemente, secondo la gravezza del disordine della volontà e della ragione. Minore è il disordine nella lussuria incontinente, che non intende il danno, ma il diletto [4], in cui l'anima viene come assorbita, e

---

[1] « Illi qui insidiis peccant sunt injustiores, quia cum hoc quod laedunt etiam decipiunt. Iracundus autem non agit tanquam insidiator sed manifeste vult inferre vindictam: non enim esset contentus nisi ille qui ab eo laeditur sciret se propterea esse laesum quia eum offenderat. Neque ira etiam insurgit latenter et insidiose, sed cum quodam impetu ». S. TOMMASO, *Commento all'Etica,* VII, l. 6.

[2] « Multitudo autem hominum talis est quod magis sequitur sensum quam intellectum ». Ivi, l. IX, l. 8.

[3] *Inf.*, V, 39.

[4] « Fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem » S. TOMMASO, I-II, q. 73, a. 8 ad 3. « Contingit etiam quandoque quod aliquis absolute adulterium committat propter concupiscentiam, non quidem ut lucretur, sed magis apponit de suo et in rebus suis patitur jacturam. Talis proprie videtur esse luxuriosus per se loquendo, quia vitium luxuriae proprie ordinatur ad satisfactionem concupiscentiae.... Si

corrotto a tal segno il discernimento della prudenza da non udir per nulla la ragione [1] che vien sommessa al talento. Cresce invece il disordine nella sodomia per l' ingiuria fatta a Dio [2], con malizia bestiale, o violenta; e si fa vie maggiore nella seduzione per l' inganno, la frode e il nocumento recato con premeditazione e ingiustizia al prossimo [3]. Gli è per questo che Dante nel secondo cerchio non fa cenno che della libidine e dell'amore, che dipartí quell'ombre di nostra vita.

Quanto a' golosi, Aristotele nell'*Etica* osserva che que' che peccano nelle concupiscenze naturali, peccano, a tacer della squisitezza dell'arte, solo in quanto pigliano piú di quel che convenga alla natura, mangiando e bevendo a soprabbondanza, mentre la natura altro non brama che di soddisfare al suo bisogno. Cotal gente pecca per gastrimargia o golosità, che la trascina oltre ad un eccesso sopra la natura; onde sono dal Filosofo chiamati *gastrimargi*, e tali diventano, aggiunge egli, quelli che son « molto bestiali » la cui cura, spiega l'Aquinate, è tutta nell'empirsi il ventre senza discrezione, a mo' di bestie [4]. E i golosi danteschi, son di tal genere. E « dannosa » fu loro la colpa della gola, dacché l'eccesso del cibo non giova, ma nuoce alla salute.

---

aliquis fecit contra justitiam legalem maechando, hoc refertur ad vitium luxuriae» *Comm. all'Etica*, V, l. 3.

[1] II-II, q. 53, a. 6; q. 55, a. 8 ad 1. Cfr. *Ethica*, VI, cap. 5; VII, cap. 6; e cap. 11 (lez. 10).

[2] II-II, q. 154, a. 12 ad 1. Dante connettendo la sodomia colla bestialità in genere non le diede quella gravezza che le dà l'Aquinate; il disegno esigeva questa discordanza.

[3] « Ille autem qui mechatur ut accipiat de alieno non videtur esse luxuriosus per se loquendo, quia non intendit luxuriae finem; sed magis videtur esse injustus quia propter lucrum contra justitiam facit». S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, V, l. 3. « Fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato injustitiae quia videtur concupiscentia esse inordinatior quae a delectabili non abstinet ut injuriam vitet». II-II, q. 154, a. 6 ad 3. Cfr. I-II, q. 73, a. 8 ad 2.

[5] « Dicit (Philosophus) quod in concupiscentiis naturalibus, quae sunt communes, pauci peccant. Et non est peccatum in hoc nisi uno modo, scilicet secundum quod aliquis comedit et bibit quidquid ei detur, si tamen hoc faciat usque ad superfluam repletionem; in quo est superabundantia

Ma qui il lettore sarà corso tosto col pensiero alla matta bestialità, estesa dall'Aquinate, dietro il Filosofo, fino all'*insania ventris*,[1] e ci chiederà come i golosi che son detti assai bestiali nell'*Etica*, nell'*Inferno* dantesco non si nominino né sieno bestiali. E noi aggiungiamo che bestiali sono dal Filosofo chiamati anche i lussuriosi, e, non una sol volta,[2] nella medesima opera, perché si danno

A seguir come bestie l'appetito[3].

A siffatta difficoltà, che quando tratteremo degli eretici tornerà in campo, ove si rammenti qual sia il concetto della bestialità, di cui piú sopra parlammo, riesce facile il rispondere, e dare adeguata soluzione.

Aristotele, come poi Dante nel *Convito* e molti altri scrittori medievali, usa il vocabolo bestialità per qualunque eccesso di er-

---

respectu multitudinis cibi quam natura requirit. Natura enim non concupiscit nisi quod suppleatur indigentia. Unde quod aliquis assumat ultra indigentiam est excessus supra naturam. Et ideo tales dicuntur gastrimargi a gastir quod est venter et margas quod est furor vel insania, quasi *furor vel insania ventris,* quia scilicet impleant naturam praeter indigentiam. Tales sunt aliqui qui sunt *multum bestiales*, quia videlicet ad hoc solum adhibent curam ut ventrem impleant absque discretione sicut et bestiae ». S. Tommaso, *Commento all'Etica,* III, l. 20.

[1] Vedi nota antecedente.

[2] « Multi quidem igitur omnino bestiales videntur esse secundam vitam (voluptuosam) eligentes ». Aristotele, *Etica*, I, l. 5. E de' diletti naturali, di questa vita voluttuosa, comuni all'uomo e alle bestie, dice altrove: « serviles et bestiales videntur: hae autem (delectationes) sunt tactus et gustus ». Ivi, III, l. 19. « Talibus autem gaudere et maxime diligere bestiale ». Ivi, III, l. 20. Del Commento di s. Tommaso a questi passi, riportiamo ciò che scrive al primo: « considerandum est quod vita voluptuosa quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa *maximas delectationes quae sequuntur naturales operationes*, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum et secundum speciem per mixtionem sexuum. Hujusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis; unde multitudo hominum ponentium finem in hujusmodi voluptatibus videntur omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam in qua pecudes simul nobiscum communicant ». *Commento all'Etica,* I, l. 5.

[3] *Purg.*, XXVI, v, 84.

rore e di vizio,[1] che si opponga a qualsivoglia virtú. Bestialità è quindi l'eccessiva stoltezza, e timidità, come l'eccessiva incontinenza di concupiscibile ed irascibile, anche entro i limiti della natura umana.

Quest'ampiezza di significato, che ricorre nell'opere del Filosofo e pur nel libro VII dell'*Etica*, è ristretta però da lui a una bestialità in senso proprio, colla considerazione de' diletti naturali ed innaturali. Onde, nel medesimo libro VII, dalla bestialità in senso stretto, ossia concernente le dilettazioni vuoi crudeli vuoi licenziose contro la natura, viene espulsa l'incontinenza, siccome quella che riguarda i piaceri secondo natura. L'Alighieri, che s'atteneva al concetto proprio delle tre male disposizioni, piú che poteva,[2] pose tra i bestiali della città roggia solo i sodomiti nella materia lussuriosa, ed accennò nel Minotauro, degno guardiano, come lo dice il D'Ovidio, e rappresentante simbolico d'un cerchio di bestiali,[3] il figlio furioso della bestialità in senso strettissimo, ma pur sempre, come la sodomia, eccesso contro natura. Che se il Filosofo ammette una bestialità ch'è incontinenza *secundum quid*, le attribuisce però sempre un oggetto innaturale. Del resto questa somiglianza modale che è tra l'incontinenza e la bestialità, è reciproca in tutte le male disposizioni; e come l'incontinenza de' lussuriosi e de' golosi è detta bestialità, s'intende *secundun quid*, o in senso largo, cosí essa è pur chiamata malizia *secundum quid* o imperfetta [4]. E, alla sua volta, la bestialità è incontinenza *secundum quid* e malizia *cum addito* e *non sempliciter;* e la malizia umana s'asso-

---

[1] « Hujusmodi excessus malitiae potest esse circa vitia omnibus virtutibus opposita sicut circa insipientiam quae opponitur prudentiae, circa timiditatem quae opponitur fortitudini, circa intemperantiam quae opponitur temperantiae et circa crudelitatem quae opponitur mansuetudini et circa singula eorum: quaedam enim sunt dispositiones bestiales propter perniciosam naturam, quaedam vero aegritudinales quae sunt propter aegritudinem corporalem vel animalem quae est ex mala consuetudine ». S. TOMMASO, *Commento all'Etica,* VII, l. 5.

[2] « Simpliciter incontinentia dicitur sola illa quae est secundum temperantiam humanam ». Ivi. E secondo la temperanza umana è l' incontinenza di lussuria, gola, avarizia e ira, sebbene con qualche differenza.

[3] *Studii sulla Divina Commedia*, ecc., pag. 262.

[4] S. TOMMASO, *Commento all'Etica,* VII, l. 4.

miglia alla bestialità e all'incontinenza, come l'intemperato, ch'è malizioso, è simile al bestiale e all'incontinente [1]. E poiché senza una gran confusione non poteva Dante adottar questa reciprocanza di appellazioni, ne segue che va esclusa dall'*Inferno* dantesco e che, omesse tutte l'altre accezioni analoghe ed improprie, anche aristoteliche, si debbano i peccatori del secondo e terzo cerchio chiamar solo incontinenti, e non bestiali [2].

§ 4. **Gli avari e i prodighi. — Differenza da' biscazzieri.** — Scendendo per la regione degl'incontinenti, al quarto cerchio troviamo due schiere tra loro contrarie: gli avari ed i prodighi;[3] e nella città di Dite altri prodighi o scialacquatari delle proprie sostanze. Per intendere codesta distribuzione dantesca, conviene chiarir sotto quale aspetto ne' due luoghi si presentino que' peccatori.

L'avarizia come immoderazione intorno alle ricchezze, secondo Aristotele e s. Tommaso, può considerarsi in due modi: l'uno nell'*effetto*, o immediatamente in quanto concerne l'aquisto e la conservazione delle ricchezze, e cosí si oppone alla giustizia; l'altro nell'*affetto*, o in quanto riguarda l'interna cupidigia delle ricchezze, e in tal modo si oppone alla liberalità [4]. Gli avari del quarto cerchio non sono puniti come ingiusti per acquisto e ritenzione di dovizie, ma come incontinenti negli affetti alle cose che possedettero. Se così non fosse, non starebbero insieme co' prodighi, loro contrari, perché l'avarizia, come opposta alla giustizia, non ha vizio contrario, e solo, come opposta alla liberalità, ha per contrario il mal abito della prodigalità [5].

---

[1] Ivi, l. 5 e 9.

[2] Per la stessa ragione anche l'eresia, ci pare non si debba, non che non si possa, dire bestialità *cum addito* o teoretica, come vuole il D'Ovidio. Ma di ciò a suo luogo.

[3] Gli avari gridano a' prodighi: *perché burli?* e questi a quelli: *perché tieni?* S. Tommaso (II-II, q. 119, a. 3 ad 2) scrive formalmente considerando i due vizi secondo la loro ragione: «circa prodigalitatem attendimus quod superflue *consumit* divitias; circa avaritiam vero quod superflue eas *retinet*».

[4] S. Tommaso, II-II, q. 118, a. 3 e 8.

[5] «Avaritia, secundum quod opponitur justitiae, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justi-

Gli avari, ingiusti nell'effetto, scontano i loro delitti nella città di Dite tra i violenti ed i frodolenti fino a Giuda traditore[1].

Analogamente i prodighi, secondo Aristotele, son di due specie: prodighi incontinenti, e prodighi propriamente detti o scialacquatori. Gl'incontinenti, consumano le loro ricchezze nell'intemperanza e ne' diletti, e per secondare i loro vizi; gli scialacquatori ne fan gettito, e non per usarne ne' loro godimenti, ma perché o non ne hanno la debita cura e sprezzano questi mezzi di sussistenza, o per ostentazione e grandigia, sicché sembrano « suum esse destruere quod per divitias conservatur ». Onde i primi sono, piú che distruggitori delle proprie facoltà, intemperanti per la concupiscenza, che spinge anche uomini cupidi e tenaci a consumar i propri beni per appagarla[2]. I secondi sono ingiusti verso sé stessi di quell'ingiustizia in senso largo e analogo, che è violazione della natural tendenza d'ogni cosa a conservar il proprio essere, e per cui chi *crede col morir fuggir disdegno* si fa *ingiusto*, come canta il Poeta, *contro sé*[3]. Ond'è che lo stesso girone tormenta i suicidi e i biscazzieri

tiam; et huic opponitur minus habere quod non habet rationem culpae sed poenae. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati habet vitium prodigalitatis oppositum ». II-II, q, 118, a 3 ad 3. Cf. II-II, q. 58, a. 9 ad 1.

[1] « Alio modo (avaritia) potest considerari in effectu; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem *vi*, quod pertinet ad violentias: quandoque autem *dolo;* qui quidem si fiat in verbo, fallacia erit quantum ad simplex verbum; periurium, si addatur confirmatio iuramenti; si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit fraus, quantum autem ad personas erit *proditio,* ut patet de Iuda qui ex avaritia prodidit Christum ». Ivi, a. 8.

[2] « Prodigus dicitur quasi perditus, in quantum scilicet homo, corrumpendo proprias divitias, per quas vivere debet, videtur suum esse destruere, quod per divitias conservatur. Sed oportet quod conveniat ei propter seipsum quia unumquodque habet speciem et denominationem ab eo quod convenit ei per se. Idem ergo vere dicitur prodigus, cui per se hoc convenit quod consumat suas divitias, quasi non habens curam debitam de eis. Ille vero qui consumit suam substantiam propter aliquid aliud, puta propter intemperantiam, non per se est consumptor divitiarum sed per se est intemperatus. Contingit enim quandoque quod homines cupidi et tenaces propter vim concupiscentiae bona sua consumunt ». S. TOMMASO, *Commento all'Etica,* IV, l. 1; II-II, q. 119, a. 1 ad 3.

[3] *Inf.,* XIII, 71.

tra i bestiali ingiuriosi. Ma se l'uomo, considerato come persona singolare per sé stessa, non fa se non materialmente ingiuria a sé medesimo; come membro della società, e creatura di Dio, all'una e all'altro fa vera ingiuria cosí chi uccide sé stesso, come chi biscazza e fonde la sua facultade, perché viola il diritto supremo se meno della società, di Dio, cui è subordinato il diritto del biscazziere sulle proprie ricchezze; diritto che mentre gliene rende giusto l'uso secondo ragione, gliene condanna l'abuso come ingiusto e trasgressivo de' limiti razionalmente a lui imposti dalla subordinazione della sua padronanza a quella di Dio [1].

§ 5. **La digressione sopra la Fortuna.** — Nel cerchio degli avari e de' prodighi, che peccarono per mal dare e mal tenere i beni temporali, Dante si sofferma a trattare della Fortuna, a cui que' beni sono posti in balía. Il Murari, ed altri prima di lui, notarono chiare rispondenze del pensiero di Dante sulla Fortuna colla dottrina di Boezio [2]. Ma questi riferimenti non si fermano lí, e fanno capo, per un lato a s. Tommaso, e per l'altro ad Aristotele.

La Fortuna, quale ci vien presentata dall'Alighieri, è foggiata sul concetto che ne offre l'Aquinate nella *Somma contro i Gentili*, opera nota al Poeta, completato nelle sue qualità da ciò che ne dice il Filosofo nell'*Etica* e altrove. Non sia discaro al lettore, se c'indugiamo un pochino su questo punto.

Dante fa della Fortuna una delle prime creature, o sostanze separate, secondo Aristotele, posta da Dio, come gli altri celesti motori, a general ministra de' beni del mondo e a duce della sfera, donde raggiano sulla terra gli splendori mondani, affinché

Permutasse a tempo li ben vani
Di gente in gente e d'uno in altro sangue,
Oltre la difension de' senni umani [3].

Tale appunto è il concetto che ne dà s. Tommaso, secondo il quale nelle cose della fortuna vuolsi considerare la causa *superiore*

---

[1] Cfr. II-II, q. 59, a. 3 e ad 2.
[2] R. MURARI, *Dante e Boezio*, Bologna, 1905, pag. 271 e segg.
[3] *Inf.*, VII, 79-81.

ordinante ch'è Dio, che non può chiamarsi fortuna [1]; e la causa *superiore ordinata*, ossia la general ministra e duce colla sua sfera o corpo celeste, perché tutte le cose corporali esterne, che vengono in uso agli uomini, sono da Dio dispensate per mezzo degli angeli e de' corpi celesti [2]. Ove avvenga dunque, che dall'impressione delle cause superiori e de' corpi celesti sia alcuno inclinato ad elezioni a sé utili, di cui egli colla propria ragione non ne conosce l'utilità, ma solo per illustrazione superiore, ed elegga per mozione divina cose utili, senza saperne il motivo, l'uomo è detto ben fortunato, e al contrario sfortunato, quando dalle cause superiori è inclinato ad elezioni nocive.

Oltre la difension de' senni umani [3].

Avverte poi s. Tommaso che il bene e il male, prodotto dalla fortuna e che procede da Dio e può venire dalla sfera celeste, ri-

---

[1] « Si ea quae fortuito vel casualiter accidunt, idest praeter intentionem causarum inferiorum, reducantur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa, in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia; unde illa causa superior non potest dici fortuna ». S. TOMMASO, *Comm. alla Fisica*, II, l. 10.

[2] « Ea vero quae ad corporalia pertinent sive sint interiora, sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis et coelestibus corporibus dispensantur ». *Contra Gentiles,* III, c. 91.

[3] « Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem.... Potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem coelestium corporum vel dispositionem angelorum vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuadentis; actio vero corporis coelestis per modum disponentis, in quantum corporales caelestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione coelestium corporum et superiorum causarum secundum praedictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et cum hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ad eadem intelligenda et ex divina operatione inclinante, inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus, et e contrario male fortunatus quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur ». Ivi, c. 92.

spetto all'uomo e al corpo celeste ha propriamente ragion di fortuito, non però riguardo a Dio [1].

Di che segue che il nome di fortuna non può attribuirsi, come già dicemmo, a Dio « lo cui saper tutto trascende » ma alla sfera celeste e all'Angelo che la muove.

Dante pone in mano alla Fortuna solo i beni del mondo, perche l' umana gente si rabbuffa [2], e in ciò dissente da s. Tommaso che a lei attribuisce in generale anche altri beni e mali, che non sono né oro né argento come lo sfuggir a un pericolo o incorrere in un malanno, benché parli specialmente di beni esteriori [3], Per questo il Poeta, restringendo il concetto della Fortuna alla distribuzione degli splendori umani, ne la fece general ministra e duce, sicché quanto a questi nulla di bene o di male potesse accadere all'uomo che fosse fortuito, come ammette l' Aquinate, rispetto all'Angelo che volge quella sfera [4]. Di qui la prudenza della Fortuna, che, secondo i suoi tre atti [5] « provvede, giudica e persegue » il suo regno, come il loro gli altri celesti motori.

---

[1] « Ad hoc quod homini aliquando bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est et a corpore coelesti esse potest.... Hoc autem commodum vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis est fortuitum ; relatum vero ad Deum, rationem amittit fortuiti, non relatum ad corpus coeleste ». Ivi.

[2] « Quia multi quaerunt in his (bonis corporalibus) superabundantiam, quam non possunt omnes simul habere, sequitur quod circa hujusmodi bona fiant pugnae et contentiones ». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, IX, l. 8.

[3] « Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt potest dici homo et bene natus et bene fortunatus et a Deo gubernatus et ab Angelis custoditus ». *Contra Gentes*, III, 92. « Bona autem exteriora, quae subjacent fortunae, pertinent quasi instrumentaliter ad felicitatem ». *Comm. all'Etica*, I, l. 16.

[4] « Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini et per comparationem ad ipsum et per comparationem ad Angelos non autem per comparationem ad Deum ». *Contra Gentes*, III, c. 92.

Dante altrove dice :

Il cielo i vostri movimenti inizia :
Non dico tutti ; ma posto ch' io 'l dica,
Lume v'è dato a bene ed a malizia,
E libero voler . . . . .
(*Purg.*, XVI, 73-76).

[5] Cfr. II-II, q. 47, a. 8 ; e q. 49, a. 6.

Al par de' beni vani sono soggetti alla Fortuna, secondo Aristotele, le repubbliche nelle loro mutazioni

Per che una gente impera e l'altra langue [1].

È l'onnipotente Fortuna [2] a cui l'umano sapere non ha contrasto, perché nell'opere sue non può sorprendere né ordine né ragione conveniente [3]. Il suo giudizio è occulto, e « le sue permutazion non hanno tregue » variando all'infinito, perché essa di infinite cause dispone, ed è nascosta all'uomo [4]. E quest' intreccio varissimo e accidentale delle cagioni naturali colle umane e delle umane tra loro, sgorgante dalla nativa volubilità delle cose, sostenuta e indirizzata dall' infallibile provvidenza divina, e nel quale si trastulla, come in continuo e sempre nuovo giuoco, la Fortuna, è quella necessità che le impedisce di soffermarsi, e ne' suoi effetti la rende mutabile e veloce, offrendole quella perpetua vicenda, in cui stabilisce il suo regno. Questa è la natura immutabile della veloce Fortuna: questa è quella forza che la trascina nella vertigine degli avvenimenti umani [5]:

Sì spesso vien chi vicenda consegue.

---

[1] *Inf.*, VII, 82. Cfr. S. TOMMASO, *Comm. alla Politica*, V, l. 2: « Accidit autem aliquando hoc (mutari rempublicam) et propter fortunas ».

[2] « Me pulsum patria pelagique extrema sequentem
Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum
His posuere locis ».
(*Eneide*, VIII, 334).

[3] « Ideo fortuna in ejusmodi esse dicitur, ubi neque mens ulla, neque recta ratio est »: ARISTOTELE, *Magna Moralia* (G. Valla interprete) II, c. 9. S. TOMMASO, *Comm. alla Fisica*, II, l. 9: « Recte dicitur fortunam esse sine ratione; quia ratiocinari non possumus nisi de iis quae sunt semper vel frequenter: fortuna autem est extra utrumque ».

[4] « Ejus quod est a fortuna sunt infinitae causae. Et quia infinitum, secundum quod est infinitum, est ignotum, inde est quod fortuna immanifesta est homini ». S. TOMMASO, *Comm. alla Fisica*, II, l. 9. Cfr. *Contra Gentes*, III, c. 92.

[5] « Tu fortunam putas erga te esse mutatam: erras. Hi semper ejus mores sunt: ista natura.... Si manere incipit, fors esse desistit », BOEZIO, *De Consol. Philos.*, II, pr. 1. Il MURARI (*op. cit.*, pag. 286), spiega la *necessità che fa esser veloce* la fortuna per necessità di fine, che si ha quando non si può pervenire a un dato fine se non per un' unica via.

Questa variabilità la fa mettere in croce

> Pur da color che le dovrian dar lode
> Dandole biasmo a torto e mala voce [1].

Ma la fortuna è beata e nulla ode, e cogli altri celesti motori volge sua sfera e n' esulta felice [2].

§ 6. **Gl' iracondi.** — Per l'ira vale l' osservazione già fatta sopra l'avarizia. Vi ha un' ira incontinente, e un'ira ingiusta. L'incontinenza d'ira è più grave dell' incontinenza del concupiscibile, perché il suo moto partecipa più della ragione, e per lo più in-

---

È vero che la vicenda delle permutazioni degli splendori mondani, ch' è il fine alla Fortuna preposto da Dio, dipende da lei quanto all' esecuzione, per cui provvede, giudica e persegue suo regno; ma quanto alle cause necessarie naturali e alle umane libere concorrenti, di cui usa, la fortuna dipende dalle cose stesse per sé agenti colla volubilità loro propria. In una parola, le permutazioni fortuite de' beni mondani sono subordinate e dipendono dalle permutazioni che di necessità non fortuitamente avvengono negli avvenimenti umani. In questo sta la ragion di quelle. La fortuna usa delle cause inferiori, in quanto tra loro convengono non *per se*, ma *per accidens*. Nell'agire *per se* delle cause consiste la necessità che fa esser veloce la fortuna; nel loro agire *per accidens* sta l'occasione in cui la fortuna fa le sue permutazioni. Onde ARISTOTELE dice: (*Magna Moralia*, II, c. 9): « Reliquum et maxime peculiare fortunae, natura est ». — « Casus et fortuna sunt causae per accidens eorum, quorum intellectus et natura sunt causae per se ». S. TOMMASO, *Comm. alla Fisica*, II, l. 10. Cfr. *Contra Gentes*, III, c. 74, e 92.

[1] « Accusant fortunam, quoniam maxime digni existentes nequaquam ditantur », dice ARISTOTELE, *Etica*, IV, l. 2.; dove l'Aquinate commenta: « Homines vulgares accusant fortunam, cui attribuunt divitias, quia non sunt divites illi qui maxime essent digni, scilicet liberales qui aliis largiuntur. Sed ipse dicit quod hoc non irrationabiliter accidit, quia non est possibile quod homo habeat pecunias qui non multum curat habere, sicut etiam non est possibile quod aliquid aliud habeatur de quo homo non curat ». Onde ragionevolmente, e non a torto, la Fortuna dantesca provvede e giudica che non abbian denari quelli che non li curano.

[2] Dante fa beata la Fortuna, perché la suppone una delle creature prime. Aristotele, per dichiarare che la fortuna concerne le cose pratiche, ne porta per segno che la fortuna « videtur idem felicitati aut prope. Felicitas autem praxis quaedam est: eupraxio enim est ». Cfr. S. TOMMASO, *Comm. alla Fisica*, II, l. 10. Intorno alla « Fortuna » dantesca cfr. L. RAFFAELE, *La Fortuna nella Divina Commedia*, Catania, 1902; BUSETTO, *Origine e natura della « Fortuna » dantesca* in *Giorn. dantesco*, XII (1904), pag. 129 e segg.

duce a nuocere al prossimo [1]. Ond' è che Dante nel *Purgatorio* pone l' ira tra i vizi che cercano il mal del prossimo [2]. Essa non agisce per elezione, ma per impeto, perché, dice Aristotele, chi fa qualcosa per ira, non comincia egli a nuocere, ma quegli che lo provocò all' ira. Dimodoché negli effetti nocivi causati per incontinenza d' ira, se vi ha dubbio, questo riguarda non il fatto ma il diritto, perché gli adirati, confessano il fatto, ma dubitano se sia ingiusto ciò che fecero, per desiderio di giusta vendetta. Ond' è che il nocumento, causato per impeto, non fa che l' iracondo sia propriamente ingiusto [3]; ma il moto disordinato dell' ira, ove per la sua veemenza faccia perdere l'amor di Dio e del prossimo, è però sempre peccato mortale [4].

Se poi l'ira trapassando i limiti dell' incontinenza, prima che il moto dell'appetito e della passione prevenga il giudizio della ragione, si porta all' ingiusta vendetta, o punendo gl' innocenti, o i colpevoli piú del merito, o non secondo il legittimo ordine o il fine debito, ch' è la conservazion della giustizia [5], allora diventa maliziosa e ingiusta, e si converte in quell' « ira folle » che getta i peccatori nel settimo cerchio [6].

Nel limo di Stige, ove Dante pose gl'iracondi, son punite varie schiere di colpevoli. Esse furono distinte acutamente, secondo la dottrina del Filosofo, dal sagace e dotto prof. Flamini nelle tre specie di furiosi, accidiosi e furiosi per orgoglio. Noi rimettiamo quindi, per questo punto, il lettore al bel libro dell' illustre dantologo, ove è dimostrato, anche per altre parti, il largo contributo dell'*Etica Nicomachea* per l'ordinamento morale del primo regno dantesco [7].

---

[1] II-II, q. 156, a. 4.
[2] *Purg.*, XVII, 121-123.
[3] S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, V, l. 13.
[4] II-II, q. 158, a. 3.
[5] Ivi, a. 2, e 3.
[6] *Inf.*, XII, 49.
[7] F. Flamini, *I sensi reconditi*, Livorno, 1903, I, pag. 161 e segg.

Capo VI.

LA CITTÀ DI DITE E IL CERCHIO DEGLI ERETICI.

§ 1. Fonti della concezione morale — § 2. Un passo di F. Fulgenzio Planciade — § 3. I Commentari al Salmo V, v. 7 — § 4. Alle porte di Dite — § 5. Gli eretici presso le porte della città roggia — § 6. L' eresia malizia contraria alla verità. Sua duplice specie, secondo S. Tommaso — § 7. Gli eretici non sono propriamente bestiali.

§ 1. **Fonti della concezione morale.** — A tutti è noto quanta difficoltà offra agli studiosi del divino poema la spiegazione del concetto che regge l'ordinamento della città di Dite. La molteplicità de' sistemi escogitati a chiarirne l'intreccio e le norme, lungi dal giovare alla soluzione del problema, ne accrebbe a dismisura la fatica, tanto che il Ronzoni, quasi sfiduciato, ammoní i dantisti di starsene contenti al *quia,* senza cercar piú oltre.

Tuttavia l' indagine sagace e positiva a rigor di scienza, che in questi ultimi decenni successe all' ingenuo filosofare de'piú vecchi dantisti, non disperò di poter un giorno penetrare a fondo nel pensiero del poeta; e nella fiducia di trovare il bandolo dell' intricata matassa, va allargando le sue ricerche nel campo scientifico e storico medievale, e ottimi frutti ebbero già ad offrirne al pubblico alcuni valorosi indagatori. Anche noi spingemmo la nostra umile barchetta nel pelago del Medio Evo, e ci sembra di tornar a riva non quali ne siamo partiti.

Da quanto ci fu dato di rinvenlre non è difficile, a parer nostro, accertare le fonti della città di Dite, e misurarne il contributo.

Fonte primaria, come abbiamo già osservato, è pur sempre la dottrina del Filosofo di Stagira, quale ci è offerta dall'*Etica* e dalla *Rettorica*. Ma l'Alighieri, ad adottar il concetto aristotelico ed a confermarvelo per la città di Dite trovò analogie e conforti e lumi anche in altri scrittori sacri e profani. Dello schema generale della città roggia ravvisò le linee nelle opere di F. Fulgenzio Planciade, e ne' Commentari al Salmo V; e per le particolarità del sesto cerchio ebbe un indirizzo dall' opere di S. Tommaso e d'altri Dottori.

Della fonte aristotelica in relazione coll' Aquinate tratteremo piú avanti. Ora il nostro discorso sarà intorno alle fonti, che, sebbene da quella diverse, contengono però e forniscono il medesimo concetto.

§ 2. **Un passo di F. Fulgenzio Planciade.** — Nell'*Inferno* dantesco, lo sviluppo scientifico, come meglio apparirà in seguito, è totalmente aristotelico, e imperniato nella teoria degli abiti mali e della triplice mala disposizione. Degli abiti inclinanti al male l'incontinenza occupa la regione fuori di Dite, e la bestialità e la malizia la città interna. Tra l' una e l' altre due il poeta teologo pose una colpa ignota ad Aristotele, la quale solo ebbe nome e storia assai lunga e fortunosa ne' fasti cristiani. [1] L'eresia, sí diffusa nel Medio Evo, volle pur egli relegarla nel suo *Inferno*, e, per la sua importanza, piuttosto che farne una sottospecie di malizia ingiuriosa, la designò come una forma a sé, sempre però maliziosa, e la distribuí in un cerchio speciale.

La città di Dite è il regno del padre della menzogna, dell'omicida fin dall' inizio, e del primo seduttore; il luogo ove in eterno si scontano i delitti contro il vero e contro il giusto. De' delitti

---

[1] Il vocabolo *haeresis*, nel senso di *opinione*, *dogma*, *setta*, fu pure usato da'pagani « Cato autem perfectus (mea sententia) Stoicus et ea sentit quae non sane probantur in vulgus, et in ea est haeresi quae nullum sequitur florem orationis, neque dilatat argumentum », CICERONE, *proem. Parad.* « Pythagorae haeresim sequi ». VITRUVIO, *praef.* l. V.

contro il giusto trattò il Filosofo; di quelli contro il vero nella forma rivelata ragionò la teologia cattolica, co' saggi dell' età cristiana.

Fabio Fulgenzio Planciade, retore cristiano, contemporaneo di Boezio [1], nel libro II delle Mitologie offre uno schema generale della malizia, che all'Alighieri dovette sembrare come l' ossatura dell'edificio della città roggia ch'egli andava architettando dietro le norme aristoteliche. Commentando il furto di Caco, scrive: « Κακόν graece malum dicimus. Ergo omnis malitia fumum eructuat, idest aut quod contraria sit veritati, idest luci; aut quod acerba sit videntibus, ut fumus oculis [2], aut quod semper occultas obscurasque cavillationes obiiciat. Ideo et duplex, quod multiformis malitia, non simplex sit. Triplici etiam modo nocet malitia, aut in evidenti, ut potentior; aut subtiliter, ut falsus amicus; aut occulte, ut impossibilis latro [3].

---

1. Della vita di lui poco si sa. Era africano, e fu confuso col suo coetaneo S. Fulgenzio di Ruspa, al quale fu attribuita l'opera sulle Mitologie del Planciade, come nell'edizione milanese del 1487. Di lui ci restano: *Mythologiarum libri III ad Catum presbyterum; De expositione Virgilianae continentiae seu de Allegoria librorum Virgilii* e *De prisco sermone ad Chalcidium grammaticum*. Otto edizioni se n'eran già fatte prima che Agostino van Staveren ne mandasse fuori una nuova, ne'*Mythographi latini*, Lugduni B., 1742. Cfr. Teuffels, *Geschichte der römischen Literatur*, IV Aufl., Leipzig, 1882, pag. 1142 e segg.

2. Sarebbe una reminiscenza di questo passo quel verso dantesco:

......Or drizza il nerbo
Del *viso* su per quella schiuma antica
Per indi ove quel *fummo* è più *acerbo*.
(*Inf.*, IX, 73-75).

3. *Mythologiarum* l. II, c. 6. Milano, 1498. L'ultimo tratto del passo citato meglio si legge nello *Speculum doctrinale*, l. IV, c. 32, Venetiis, 1591, di Vincenzo Bellovacense, presso il quale si ha il pretto ordine dantesco delle due parti della frode in chi non si fida e in chi si fida. Ivi si legge: « Fulgentius libr. Mitologiarium 2: Triplici modo nocet malitia, scilicet aut *vi evidenti*, potentior; aut *insidiis*, ut impotentialis latro, aut *occulte* ut falsus amicus ». Da ciò pare che il codice usato da Dante fosse più conforme nella lezione e nell'ordine al testo, trascritto dal Bellovacense, che non a quello stampato poscia. L'esame de' codici potrebbe appurar meglio la ragione di questa differenza.

Tra questo passo, come ognun vede, e la divisione della città di Dite molte, e non lievi, sono le rispondenze, benché qui si parli della malizia con qualche tocco metaforico.

1. Fulgenzio afferma che *omnis malitia* erutta fumo; e Dante descrive la città roggia affocata dal fuoco eterno circondata di fumo, ove son puniti gl' iracondi.

2. Fulgenzio distingue una malizia contraria alla verità, e due altre, la prima acerba agli spettatori [1], la seconda fraudolente. Del pari Dante pone in Dite tre malizie: l'eresia, che contrasta al vero; la violenza, ch'è acerba e orrenda pel suo manifesto modo e inumano d' agire, e la frode, che sempre va in traccia d' inganni: quest' ultime due contrarie al giusto. Onde Fulgenzio pure conclude: « Ideo et duplex quod multiformis malitia, non simplex sit »; cioè la malizia è doppia, contraria alla verità e contraria alla giustizia, nella quale nuoce altrui in tre modi.

3. I tre modi di nuocere, secondo Fulgenzio, sono: o manifestamente *(in evidenti, vi evidenti)*, come fa il piú forte colla malizia *acerba* e crudele; o sottilmente *(subtiliter, insidiis)*, come il falso amico; o occultamente (*occulte*), come il ladro che non ha forze d'agir alla scoperta, « quod nunquam malignitas », nota Fulgenzio, « aperta liberior fronte est » [2]. Questi ultimi due modi si assommano, come ognun vede, nella frode, descritta prima come malizia che *obbietta sempre nascosti e oscuri cavilli*. E i due esempi chiariscono qual senso abbia la distinzione di que' due modi fraudolenti: il ladro senza forza, designa la frode in chi non si fida; il falso amico, la frode in chi si fida. Né diversa, come ognun sa, è la divisione dantesca de' maliziosi ne' tre ultimi cerchietti dell' *Inferno*, ove si aggiunga che Vincenzo di Beauvais riporta il passo di Fulgenzio co' due ultimi esempi in ordine inverso, come ricorrono nel disegno dell' Alighieri [3]. Sí perfetta rispondenza di

---

[1] « Acerbum, s. horrendum, infandum, immite. VIRG., *Eneid.*, l. 4 e l. 6. Et funere mersit acerbo». NONIUS MARCELLUS, *De proprietate sermonis*, e FULGENTIUS PLACIADES, *De prisco sermone*, Parisiis, 1583, pagina 119.

[2] Al luogo citato, dopo poche linee.

[3] Vedi sopra la nota.

parti fra la città di Dite e la divisione fulgenziana della malizia ci pare anche sí esplicita e palpabile, che non se ne potrebbe desiderar migliore. Si osservi di piú che nel medesimo capo il retore cristiano ricorda e afferma il concetto aristotelico che ogni malizia si oppone alla virtú [1]; e quest' identità di pensiero avrà dato lume al Poeta pel compimento del suo disegno, ponendo prima della malizia aristotelica o ingiusta, la malizia contraria alla verità, o eresia, come gli suggeriva Fulgenzio.

§ 3. **I commentarî al salmo V, v. 7.** — Una conferma della buona distribuzione della malizia, offertagli da Aristotele, e completata da Fulgenzio, trovò l'Alighieri ne' commenti biblici al salmo V.

Nessuno ignora quanto nel Medio Evo fossero diffusi i commentari sul Salterio, per la potissima ragione, che cantandosi e recitandosi esso quotidianamente dal clero e da' religiosi nelle funzioni del culto, a cui assisteva il popolo, era il libro scritturale che nell' idioma latino fosse piú usato e conosciuto anche da'laici, de' quali chi voleva intenderne il senso, non sempre ovvio e facile, doveva ricorrere a' commenti. Dante, studiosissimo com' era della Bibbia, quantunque a lui suonassero « i versi del Psaltero senza dolcezza di musica o d'armonia » [2], non esitò a farne uso nel suo divino poema, co' suoi intrecciandone alcuni ch' egli pose in bocca all'anime del *Purgatorio* [3]. Piú volte anche nell'opere minori ricorda i salmi, e talora ne commenta qualche verso, anche oscuro, dando saggio d'averne letti i commenti [4].

---

[1] «Ideo etiam, continua Fulgenzio nel capo medesimo, dopo il passo citato, subtractos boves transversis (Cacus) ducit vestigiis, quod omnis malignus aliena ut invadat, transversa [defensionis] utitur via. Ideo et bona Herculis concupivit, quia *omnis malignitas est virtuti contraria*. Denique in spelunca absconditur quod nunquam malignitas aperta liberior fronte est, sed virtus et malos interficit et sua vindicat». Ivi. Si noti come nello stesso capo Fulgenzio usi piú volte la dizione generale *omnis malitia*, *multiformis malitia*, *omnis malignus*, *omnis malignitas*, e s' intenderà forse come di qui togliesse Dante, ma in senso più determinato e ristretto, come vedemmo, l'*ogni malizia ch'odio in cielo acquista*.

[2] *Convito*, I, 7.

[3] *Purg.*, II, 46; V, v. 22; XIX, v. 73; e altrove.

[4] *Convito*, IV, 19; II, 6; *De Mon.* I, 15; II, 10.

Il salmo V, che quasi ogni dí poteva udir cantare nelle chiese de' religiosi, alle cui scuole andava bramoso di filosofare, gli avrà piú d'una volta, come una distrazione, richiamato alla mente, tutta intesa nel poema che il doveva fare per piú anni macro, l' ordine ch'ei voleva porre secondo Aristotele, nel suo *Inferno*. In quel versetto: « Odisti [1] omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium, virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus », avrà vedute, come adombrate, le tre male disposizioni aristoteliche, frammezzate dalla menzogna [2], da molti Padri spiegata e interpretata per eresia.

Infatti Eusebio di Cesarea, uno de' piú cercati espositori del Saltero, al salmo V spiega *qui loquuntur mendacium* per gli atei e gli eretici, e li fa meno rei de' sanguinari e de' frodolenti [3]. Ere-

[1] Altrove, sono più specialmente nella Scrittura classificate le cose, o *malizie che odio in cielo acquistano;* tutte ingiurie, come le spiega l'A Lapide, verso il prossimo, e dannate da Dante nella città roggia. « Sex sunt quae odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus : Oculos sublimes (superbia di Capaneo) ; linguam mendacem (menzogneri) ; manus effundentes innoxium sanguinem (omicidi); cor machinans cogitationes pessimas (indovìni, ipocriti, maliziosi in génere); pedes veloces ad currendum in malum (violenti in genere) ; proferentem mendacia testem fallacem (falso testimonio); et eum qui seminat inter fratres discordias (seminator di scandalo e di scisma) ». *Prov.* VI, v. 16.

[2] Ne' vers. 5-7 del salmo citato, secondo il parallelismo della poesia ebraica, ricorre una ripetizione graduale di delitti e di pene « 5. Mane adstabo tibi et videbo, quoniam non Deus volens iniquitatem tu es. 6. Neque habitabit juxta te malignus neque permanebunt injusti ante oculos tuos. 7. Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium, virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus ». L'*iniquitas* coll' *improbatio* del v. 5 risponde all'*iniquitas* coll'*odium* del v. 7; la *malignitas* coll'*exclusio* del v. 6, al *mendacium* colla *perditio* del v. 7; e l'*injustitia* colla *pulsio* del v. 6 alla *violentia* e al *dolus* coll'*abominatio* del v. 7. (Cfr. LORINUS, *Comm.* in Ps. 5 v. 8). *Iniquitas* è l' incontinenza ; *mendacium* o *malignitas* è l'eresia ; *injustitia* o *violentia et dolus* è la malizia che con forza o con frode altrui contrista.

[3] « Non solum eos qui olim, sed etiam eos qui jam operantur iniquitatem si quidem in malitia perseverent, odit Deus ; ac prae omnibus perniciei tradit eos qui non modo per fallaciam mendacia cogitant, sed etiam illa proferunt aliisque in ea re administri sunt cujusmodi sunt *athei et haeretici*. Sed plusquam eos omnes *virum sanguinum* abominatur Dominus ac viro item

tici ne' mendaci veggono pure Origene, Girolamo, Atanasio, Cassiodoro, Remigio d'Auxerre, Aimone, Brunone, il Card. Ugone [1] ed altri.

E una tale interpretazione in quel passo era tanto ricevuta, che piú tardi il Calmet, studiosissimo de' Padri, spiegò quel tratto del salmo in modo che pare avesse l'occhio alla città di Dite dell'*Inferno* dantesco. [2]

Sembra dunque che non s'allontani dal vero chi voglia affermare avere i Commenti al salmo V influito a confermar Dante nella gradazione delle colpe adottata, per la quale, dietro il suggerimento di Fulgenzio Planciade, egli preponeva gli eretici a' violenti e a' frodolenti, e introduceva per tal modo nel suo disegno quell' idea cristiana, non fornitagli dal Filosofo, lo studio ed amore della quale gli avrà fatto cercare i volumi de' Padri per cristianeggiare il suo *Inferno*.

---

doloso par supplicium destinat. Abominatio autem extremam abominantis in abominatum aversionem, utpote in foedissimo scelere, significat ». *Commento in Ps.* V, v. 7.

[1] « Primo mendacium est quod fit in doctrina religionis (August, *De mendacio*, c. 14), ut Christum non esse passum vel natum et caetera quae sunt contra articulos fidei »... E poi spiega gli uomini sanguinari e dolosi per i violenti e i frodolenti. UGONE DA S. CARO, *Comm. in Ps.* V, v. 7. Cfr. LORINUS, l. c.

[2] « *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, Mendacium, fraudem, artificia, dolum, perfidiam, omnia denique quae justitiae, veritati, aequitati contraria sunt, abominatur Deus. Haereticos hic explicat S. Hieronymus (et Eusebius et Athanasius hic) quos homicidas dolososque homines nominat, qui suam ipsorum animam occidisse non contenti, eos etiam qui se audiunt ac sequuntur occidunt. *Virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus*. Melius tamen solummodo de homicidis saevisque et cruentis hominibus explicatur, qui aliorum vitae bonis, nomini, famae insidiantur, qui simplices seducunt, malorum consiliorum authores, qui pravis animi perturbationibus blandiuntur, ultionem docent etc. ». CALMET, *Comm. in Psalm*, V, v. 7. Notiamo anche che S. ATANASIO piglia altrove il *virum sanguinum et dolosum*, come una cosa sola, e l'applica a Caino, facendone una specie de' traditori (*Interpretatio Psalm.* Romae, 1746, Ps. 5, v. 13). E certamente *vir sanguinum simul et dolosus* importa lo stesso concetto aristotelico di *dolosa occisio*, come vedremo, qual fu il fratricidio commesso da colui che dà il nome alla prima zona del fondo dell'abisso, avendo egli nel medesimo delitto congiunto frode e violenza.

§ 4. **Alle porte di Dite.** — La città roggia è la città di Lucifero, ove con lui son puniti i suoi imitatori, cioè i ribelli alla divina verità e alla giustizia. I monumenti infocati, ove stan sepolti gli eretici, formano, per dir così, i contrafforti interni delle mura, mentre lo spazio più centrale non è che il soggiorno de' violenti e de' frodolenti, i due più numerosi popoli di quell' infernale città. Non fa quindi meraviglia che l'Aquinate affermi essere la violenza e l'astuzia le due porte, per cui Lucifero assorbe i peccatori, e che insieme sia difficile conoscere l' intenzione, o penetrar il modo di cui egli usa per assorbir per quelle due porte gli uomini [1].

Se una o due sieno le porte di Dite, noi non vogliamo indagare; ma vi ha certo una grande analogia tra le due porte, della violenza e dell' astuzia, accennate dall' Angelico, e la concezione dantesca della città roggia, alle cui porte il Poeta ci grida:

O voi che avete gl' intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame degli versi strani [2].

Ma qual è questa dottrina, nascosta ne' versi antecedenti, e in ciò che segue?

Molto si scrisse sul significato allegorico delle tre Furie e di Medusa, del Messo dal cielo, e de' demonî, e chi ne disse una, chi un'altra. Secondo noi i due ostacoli, che si oppongono all'entrata di Dante nella città di Lucifero, simboleggiano, quel delle Furie

[1] « *In medium oris ejus quis intrabit?*.... designatur quod intentionem daemonis, qua ad homines spiritualiter absorbendos utitur nullus homo potest cognoscere... *Portas vultus ejus quis aperiet?*.... designatur quod nullus homo potest os diaboli aperire ad extrahendum de potestate ejus peccatores, quos absorbet quasi duabus portis, scilicet, violentia, et astutia ». *Comm. a Giobbe,* c. 41, l. 1. Non sarà forse inutile notare una per avventura non casuale rassomiglianza di concetto plastico tra questo passo dell'Aquinate e il Lucifero dantesco che maciulla i più rei traditori. S. Tommaso dice che il demonio assorbe i peccatori come per due porte colla violenza e coll'astuzia; e Dante, se non fa ingoiare tutti i maliziosi a Satana, li chiude però nella sua città, e sotto lo speciale goberno di lui, pago di far maciullare da' denti dell' imperador del doloroso regno i tre più infami frodolenti, che tradirono il loro benefattore.

[2] *Inf.*, IX, 61-63.

e di Medusa, la violenza, quello de'demonî, satelliti di Dite, l'astuzia, le due arti di Satana per rovinar l'uomo.

Quanto al primo ostacolo, dietro la scorta del mitografo antico Fabio Fulgenzio, interprete de' miti pagani secondo la filosofia morale, e non ignoto a Dante, noi ravvisiamo nelle tre Furie la forsennata e manifesta violenza o ferocia, che si può guardare [1], ma è sí « acerba » allo spettatore ne' suoi atti

Ch' io mi strinsi al Poeta per sospetto [2];

e in Medusa il terrore che rende immoto, traendo fuor di senno oscurando la vista, e può incutersi dalla ferocia minacciosa; onde non deve essere guardato mai da chi aspira a virtú [3], perché non

---

[1] « *Guarda*, mi disse, le *feroci* Erine »
(*Inf.*, IX, v. 45).

[2] Ivi, v. 51. « Huic (Cerbero) tres Furias deservire dicunt, quarum prima Alecto, ἀληκτώ enim graece impausabilis dicitur. Alia Tisiphone: τισιφώνη autem quasi τούτωνφωνή idest istarum vox. Tertia Megaera; megaera enim est quasi μεγάλη ἔρις, idest magna contentio. Primum est ergo non pausando furiam concipere, secundum est in vocem erumpere, tertium jurgium protelare ». F. FULGENTIUS PLANCIADES, *Mytholog*. I, c. 6. Dante pure descrive le tre furie *irrequiete*, che coll' unghie si fendono il petto, come pazze; che *gridano* alto, e a vicenda *si battono* a palme. La interpretazione delle Furie, che si legge ne'Commenti di Iacopo e di Pietro di Dante, si connette con quella di Fulgenzio. Cfr. LUIGI ROCCA, *Di alcuni Commenti della Divina Commedia*, Firenze, 1891, pag. 14, e 370.

[3] Volgiti indietro e tien lo viso chiuso
(*Inf.*, IX, v. 55).

« Gorgonas dici voluerunt tres, idest tria terroris genera. Primus quippe terror est qui mentem debilitat; secundus qui profundo quodam terrore mentem spargit; tertius qui non solum mentis intentum, verum etiam caliginem ingerit visus. Unde et nomina tres Gorgones adcepere; prima Stheno: σθενώ enim graece debilitas dicitur, unde et ἀσθένειαν infirmitatem dicimus; secunda Euryale, idest lata profunditas....; [itaque] (tertia?) Medusa[m] quasi μή ἰδοῦσα[ν], quod videre non possit. Hos ergo terrores Perseus, adiuvante Minerva, idest virtus, adiuvante sapientia, interfecit. Ideo aversus volat, quod *virtus terrorem nunquam adspicit* ». F. FULGENTIUS PLANCIADES, *Mytholog*. I, c. 26. Dante non badava alla verità dell'etimologia, ma del concetto; e per non veder Medusa e non averne timore fa che Virgilio, la sapienza della ragione, lo volga,

ne resti ingombro sí che da onrata impresa lo rivolva

Come falso veder bestia quand'ombra [1].

Nella scena invece de' demoni stizzosi, che invitano Virgilio ad entrar solo nella città dolente per separarlo dal suo alunno, e non riuscendo colle loro arti e discorsi a questo, gli chiudono nel petto le porte, è in moto l'astuzia occulta, piú maligna e difficile a vincere cogli argomenti soltanto umani. Ond' è che Virgilio torna al

---

e che con le sue mani ancor gli chiuda gli occhi, *Inferno*, IX, vv. 58-59. In queste precauzioni noi vediamo rappresentato il *terroris timor*, di cui Virgilio stesso spiega il simbolo del VI dell'*Eneide* (Deifobo) a F. Fulgenzio prima di parlar della città di Dite, dicendo: « Ergo qualislibet timor sit, juste amputatis et manibus et oculis et auribus pingitur, illa videlicet ratione quod omnis timor nec quod videat sentit, nec quod audiat scit, nec quod gerat sine manibus novit ». E come Menelao uccise Deifobo dormiente, cosí « virtus omnem timorem semper somno deditum interficit ». F. FULGENZIO PLANCIADE, *De allegoria libr. Virgilii*. La *pietrificazione* causata da Medusa, secondo noi, simboleggia la disperazione d'un'impresa, che segue al timore intenso incusso dal terrore, cioè da un *male terribile* (I-II, q. 62, a. 3 e 4). « Ad timorem sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum. Ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus ». I-II, q. 45, a. 2 et ad 2. La scena dell'ingresso di Dite è accompagnata da un *timore crescente* di Dante che quando è solo *sconforto*, è combattuto da Virgilio con quelle parole: « *Non temer*... ma lo spirito lasso Conforta e ciba di *speranza* buona » (*Inf.*, VIII, 104-108); e quando minaccia di divenir *sgomento* e *disperazione*, è superato dal maestro col volgere l'alunno e coprirgli gli occhi. (*Inf.*, IX, 58-60).

[1] Cfr. CASINI, *Comm. alla Divina Commedia* e altri, per le diverse sentenze. Il VENTURI (*Lectura Dantis, c.* IX, Firenze, Sansoni. 1901) intende in Medusa il terrore « che pietrifica l'uomo, come già sostenne Benvenuto da Imola, o, come più determinatamente intendono altri, la disperazione »; e nelle Furie « le pene, o più specialmente i rimorsi » de' maliziosi: sicché il simbolo de' rimorsi col simbolo del terrore si sforzerebbe di respingere il Poeta. Noi non vediamo chiaro il nesso tra i rimorsi e il terrore. La colpa causa i rimorsi e l'orrore del delitto in quanto la coscienza ci accusa d'aver agito male; e causa il terrore, in quanto ne temiamo imminente la pena dalla giustizia di Dio vendicatore; ma i rimorsi per sé non causano il terrore, ma il pentimento o l'ostinazione. Onde meglio ci pare che parli il FLAMINI (*I sensi reconditi*, II, pagine 60-61); il quale, facendo delle Furie e di Medusa due simboli di cose più conseguenti, vede nelle Furie il forsennato appetito d'ingiuria, generante l'*excoecatio mentis*, e in Medusa « l'abito dell'ingiuria generante

suo discepolo con passi rari, gli occhi a terra, le ciglia rase d'ogni baldanza, sospirando; e giunto a lui,

Attento si fermò come uom che ascolta [1].

D' altra parte alla violenza e all' astuzia infernale risponde la potenza e l'accortezza celeste. Di qui il fracasso d' un suon pien di spavento, che accompagna il Messo del cielo e fa fuggire i dannati e tacer le Furie; è l'argomento di quella verghetta, piú efficace d'ogni artificio diabolico, la quale pari a quella di Mosè, che confondeva i maghi e divideva il mar Rosso, apre le porte di Dite, e vince ogni opposizione e inganno infernale.

§ 5. **Gli eretici presso le porte della città roggia.** — Ma Dante non solo volea entrare nella città di Dite, ma osservare e contemplare i peccatori ivi puniti dalla divina giustizia, per ricavarne vantaggio per l'animo suo. E i primi, che nel suo ingresso dovea incontrare, erano gli eretici. L' assalto quindi, e la difesa delle mura infocate, se richiedeva una lotta generale, colle doppie armi della forza e dell'accorgimento, si combatteva però presso il vallo degli eretici, ch'era la prima linea da forzare, o difendere. La contesa quindi di Virgilio e di Dante co'demoni, terminata per l' intervento miracoloso del celeste Messo deve nascondere qualcosa di piú di quel che ora dicemmo, perchè il Poeta ci avverte di mirar la dottrina che s'asconde

Sotto il velame degli versi strani,

proprio in quella che s'accinge a descrivere la discesa del Messo, l'apertura delle porte della fortezza, e l' entrata de' due visitatori nella gran campagna degli eresiarchi.

---

quell'*obduratio cordis*, che consegue ad un *excoecatio* cosí fatta». E a ciò quadra assai bene un passo, attribuito a S. Bernardo e ad Ugone da San Vittore in cui porte d'inferno son dette la cieca disperazione, e la dura ostinazione rispondenti alla *excoecatio mentis* e all'*obduratio cordis*. «Portae inferi, ivi si legge, caeca desperatio et dura destinatio: unde est: Portae inferi non praevalebunt» (*Liber Sententiarum*, c. 41, inter *Opera S. Bern.* Ugone da S. Vittore, *Ex Miscell. cod.* II, l. VI, tit. 118). E neppur le Furie e Medusa prevalgono contro Dante.

[1] *Inf.*, IX, v. 4.

La contiguità delle tombe degli eretici alle mura di Dite e alle sue porte non è pura invenzione plastica del Poeta, ma ha un fondamento non leggiero nella dottrina de' Padri. Gli eresiarchi co' loro seguaci sono sulle porte di Dite perché gli eretici prima d'altri peccatori sono chiamati da S. Tommaso e da parecchi Dottori e Padri della Chiesa porte dell'Inferno [1]. Intendendo dunque per queste porte gli abitatori, che lor vicino sono puniti, e che Dante vuol visitare e conoscere, l'azione fittizia dell' ingresso adombra la dottrina, che intorno agli eretici espone S. Gregorio Magno, nei *Morali* sopra Giobbe, a quel passo dove l'Aquinate pone come porte di Lucifero, la violenza e l'astuzia.

I maestri d'errore, dice Gregorio, sono come porte di perdizione, le quali stanno aperte a chi vi entra per suo danno, ma son chiuse

[1] « Qui sunt portae inferi ? Haeretici, quia sicut per portam intratur in domum, sic per istos intratur iu infernum ». S. TOMMASO, *Comm. in Matt.*, c. 16, v. 18. E nella *Catena aurea*, al medesimo luogo di S. Matteo, l'Angelico Dottore riporta : « HIERONYMUS : Ego portas inferi vitia reor atque peccata, vel *certe haereticorum doctrinas*, per quas illecti homines ducuntur ad tartarum... CYRILLUS in lib. Thesauri : Secundum autem hanc Domini promissionem (Et portae inferi non praevalebunt adversus eam) Ecclesia apostolica Petri ab omni seductione haereticaque circumventione manet immaculata ». S. GREGORIO MAGNO, *Comm. in VII Psal. Poenit.* Ps. 101, v. 26 : « « Portae inferi haereses sunt, quae dum multos in fide infirmos fucata verborum calliditate decipiunt, quasi infernorum eis aditum pandunt ». TEOFILATTO, *Comm. in Matt.*, c. 16, v. 18 : « Et haeretici quoque portae sunt ad infernum ducentes ». S. EPIFANIO, *liber Ancoratus* (Opera, Basileae, 1560, pag. 499) : « Portae autem inferorum sunt haereses et haeresiarchae ». BEDA, *Comm. in Matth.* c. 16 : « Portas inferi haereticam pravitatem nominat ». ORIGENE, *In Iob*, l. I (*Opera*, Parisiis, 1604, I, pag. 244-246) : « Portae inferorum non praevalebunt adversus eam, sicut dicit Dominus, portas inferi memorando diversas sectas atque haereses infidelium quae usque ad portas inferorum deducunt omnes qui eos sectantur ». E CORNELIO A LAPIDE, nel Commento a questo passo di Matteo, cita anche S. AGOSTINO : « Augustinus scripsit libros de Civitate Dei, in quorum initio duas constituit civitates sibi oppositas, unam Dei, quae est Ecclesia, alteram diaboli, idest daemonum et impiorum : maxime tamen per portas inferi intelligit haereses et haeresiarchas ». Dopo gli eretici, alcuni Padri pongono i tiranni come porte dell'*Inferno :* e Dante contigui agli eretici pone pure i tiranni. Cfr. S. TOMMASO, *Comm. in Matt.*, c. 16, v. 18 ; GREGORIO MAGNO e TEOFILATTO, l. c.

per chi a suo bene vuol penetrarle, essendo munite dell' esterior simulazione, affinché internamente non si possano conoscere. Iddio però con mirabil potenza le apre, perché agli eletti suoi rende comprensibili le menti degl' ipocriti [1].

Queste parole non paion forse il commento alla seconda parte del canto IX dell'*Inferno* dantesco? Non è per avventura questo il concetto velato sotto la scena dell'apertura delle porte di Dite? Certo una grande analogia lega i due passi della *Commedia* e de' *Morali*. Se i *Morali* non suggerirono al Poeta la figurazione scenica del suo ingresso nella città roggia, lo confermarono però assai nel suo disegno.

I maestri d'errore, che predicano dogmi perversi sono gli eretici, qui detti porte del Leviathan, simbolo di Lucifero, e altrove porte d' inferno dal medesimo Gregorio [2]. Virgilio vuol condurre Dante a contemplar le pene loro; ma i demoni chiudono in faccia ai due poeti le porte, prima sempre aperte, che mettono tra gli eretici; e per impedir a Dante quella vantaggiosa considerazione, usano dell'esterna simulazione od inganno, teso a Virgilio nella proposta d'ammetter lui solo dentro la città, e lasciar fuori Dante, perché si disperasse o almeno, tornando indietro, non acquistasse quella vita per cui sí andava visitando l'*Inferno* [3]. La mirabil potenza di Dio, che apre le porte, chi non vede essere il Messo del cielo, che con una verghetta spalanca la porta di Dite all'anima eletta e predestinata di Dante perché vegga e comprenda di qual malizia sian ree le menti degli ipocriti della verità, sepolcri imbiancati nella vita corta, e sepolcri roventi nell'eterna?

---

[1] « Portis Leviathan istius errorum magistri signantur, quorum dum praedicatio perversa recipitur, miseris auditoribus via perditionis aperitur. Sed portae istae ante oculos hominum plerumque ad introducendum quidem apertae sunt, sed tamen ad deprehendendum clausae, quia recta in specie exhibent, sed opere prava persuadent. Ad deprehendendum ergo clausae snnt, quia ne intrinsecus cognosci valeant, exterior simulatione muniuntur. Quas tamen mira potentia Dominus aperit, quia electis suis hypocritarum mentes comprehensibiles facit ». *Morali*, l. 33, c. 23.

[2] Vedi la nota sopra.

[3] *Purg.*, VIII, v. 60.

Tale secondo noi è la dottrina nascosta sotto il velame degli versi strani, assai piú semplice e chiara dell'escogitata dallo Scartazzini, e tenuta per la migliore dal Casini. S'aggiunga che, posto l'ordinamento morale dell'*Inferno* e particolarmente della città di Dite, regione della malizia quale Dante lo concepí, convenientemente sulle porte della rocca infernale egli collocò gli eretici, maliziosi ribelli alla verità, appoggiato com'era e confortato dall'autorità de' Padri, che chiamano gli eresiarchi e i loro seguaci porte d'inferno, porte di Lucifero o di perdizione.

§ 6. **L'eresia, malizia contraria alla verità. Sua duplice specie, secondo S. Tommaso.** — Aristotele non poteva naturalmente nel trattato de' delitti civili e religiosi discorrere dell'eresia nel senso cristiano e cattolico. Dante però che avea foggiato l'ordine del suo *Inferno* sopra la teoria aristotelica, nella collocazione degli eretici fra gl'incontinenti ed i bestiali, si conformò alla norma che misura la gravità della colpa nelle tre male disposizioni, che è il pervertimento piú o meno intrinseco e profondo della ragion pratica. Nell'incontinenza la ragion pratica non perde la sua rettitudine intorno al giudizio del fine, ma, nella malizia, essa si perverte, e giudica come bene da proseguirsi quel male che poi la volontà liberamente *ex electione* intende e cerca. E al genere della malizia appartiene l'eresia, come una specie non connessa necessariamente coll' ingiuria del prossimo, e contraddistinta dall'« ogni malizia di cui ingiuria è il fine ». L'eresia per sé non contrista altrui né con forza né con frode, e, se, in qualche senso, fa ingiuria, la fa alla verità, cui è contraria, e per conseguenza a Dio, in quanto è prima verità dell'ordine naturale e rivelato, e manifestatore d'ogni dogma, piuttosto che fonte d'ogni giustizia e diritto.

Infatti l'eresia, come spiega S. Tommaso, importa l' elezione della volontà pertinacemente aderente a qualche errore nelle cose della fede [1], L'eretico vuol pur credere a Cristo, ma se ne allon-

[1] « Nomen haeresis electionem importat: electio autem est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine ». II-II, q. 11 a. 1. « In Graeco haeresis dicitur electio; unde haereticus, idest electivus quasi pertinaciter adhaerens sectae alicujus quam eligit ». *Comm. in Epist. ad Titum*, c. 5, l. 2.

tana nell' elezione delle cose da credere, perché non elegge ciò che veramente fu da Cristo insegnato, sibbene quello che gli suggerisce la propria ragione, onde pecca per malizia. Quanto alla gravità dell'eresia rispetto alla bestialità e alla malizia ingiuriosa, secondo S. Tommaso è maggiore [1], ma secondo Dante è minore, e in ciò il Poeta si scostò dall'Aquinate, forse per ragione plastica di collocar sulle porte di Dite coloro che parecchi Padri e San Tommaso stesso chiamavano porte dell' inferno, e forse anco perché considerando l'eresia, alla luce di un altro principio di S. Tommaso, non secondo il fine prossimo che è d' aderire alla propria falsa sentenza, ma secondo il fine remoto che è la causa di quest'adesione e può essere o qualche appetito disordinato, come superbia o cupidigia, o anche un' illusione fantastica, principio, come dice il Filosofo, di errore [2], la reità dell'eresia può avere un'attenuante di fronte alla malizia ingiuriosa.

Il Poeta però s'accorda col Teologo, quando pone tra gli eretici gli Epicurei. L' Aquinate infatti distingue una duplice classe d'eretici secondo l'oggetto, intorno a cui errano, il quale può essere o il fine della vita umana o ciò che spetta alla fede e a'buoni costumi. Epicuro e tutti i suoi seguaci

Che l'anima col corpo morta fanno [3]:

errano appunto intorno al fine dell'umana vita, perché lo pongono diverso da quello proposto dalla rivelazione, vale a dire, in questo mondo il piacere, e al di là nulla, perendo anche l'anima [4]. E che gli

---

[1] II-II, q. II, a. 3; I-II, q. 73, a. 3.

[2] Cfr. II-II, q. II, a. 1 ad 2 et 3.

[3] *Inf.*, X, v. 15.

[4] Riferiamo intiero il passo di S. Tommaso, perché chiarisce mirabilmente quanto diciamo degli eretici e della loro malizia. « In Graeco haeresis dicitur electio; unde haereticus idest electivus quasi pertinaciter adhaerens sectae alicujus quam eligit. Unde sciendum est quod omnis haereticus est errans et non e converso propter duo. Primo ex parte materiae circa quam errat, puta si non est circa finem vitae humanae, vel circa id quod ad fidem pertinet et bonos mores. Talis enim sic errans non est haereticus. Si vero erraret circa ea quae sunt ad finem vitae humanae, semper est haereticus. Et dico finem vitae humanae, quia apud antiquos erant sectae ponentes diversum finem, ut patet de *Stoicis* et *Epicureis*.

Epicurei errino intorno al fine dell'umana vita, esplicito l'afferma citando Cicerone anche l'Alighieri, nel *Convito*, dove, quasi avesse avuto l'occhio al passo di S. Tommaso, non fa che piú largamente spiegarlo e separa come diversa la sentenza degli Stoici e degli Epicurei dalla dottrina de' Peripatetici, che « puotesi appellare quasi *cattolica opinione* » [1].

A ragione quindi l'Alighieri dannò ne' sepolcri infocati Epicuro con tutti i suoi seguaci, i quali ebbero intorno all'ultimo fine dell'uomo pensamenti sí contrari alla sentenza aristotelico-cattolica, alla quale invece tanto si accosta la rigida stoica onestà [2].

§ 7. **Gli eretici non sono propriamente bestiali.** — Gli eretici, poiché peccano per elezione contro la verità, non possono classificarsi colla malizia vuoi bestiale, vuoi umana che offende la giustizia.

Vel circa fidem; et sic, si aliquis diceret Deum non esse trinum et unum et fornicationem non esse peccatum, est haereticus. Secundo ex parte electionis, quia eligens, si non est pertinax, sed est paratus corrigi secundum Ecclesiae determinationem, et sic non est ex malitia, sed ex ignorantia, non est haereticus ». *Comm. Ep. ad Tit.*, c. 3, l. 2.

[1] « Furono filosofi molto antichi, delli quali primo e principe fu Zenone che videro e credettero *questo fine della vita umana* essere solamente la rigida onestà.... E costoro e la loro setta chiamati furono *Stoici*... Altri filosofi furono che videro e credettero altro da costoro, e di questi fu primo e principe uno filosofo chiamato Epicuro che... disse questo nostro fine essere voluptate.... E di questi, che da Epicuro sono *Epicurei* nomínati, fu Torquato, nobile romano.... Altri furono e cominciamento ebbero da Socrate e poi dal suo successore Platone che... dissero che la nostra operazione, senza soperchio senza difetto, misurata col mezzo per nostra elezione preso ch' è virtú, era quel fine di che al presente si ragiona e chiamarlo *operazionè con virtú*. E questi furono Academici chiamati.... E perché la perfezione di questa moralità per Aristotele terminata fu, lo nome delli accademici si spense, e tutti quelli che a questa setta s'appresero *Peripatetici* sono chiamati, e tiene questa gente oggi il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare *quasi cattolica opinione* ». *Convito,* IV, c. 6.

[2] Di Epicuro e de'suoi seguaci dice Dante dannandoli nell'*Inferno*, X, 15:

chè l'anima col corpo morta fanno;

mentre degli Stoici afferma il contrario nel *Convito*, II, 9: « Questo (che in noi sia parte alcuna perpetuale) par volere massimamente ciascuno Stoico ».

Vero è però che, secondo Aristotele, bestialità è pure una eccessiva stoltezza, come piú sopra e altrove avvertimmo, ma in senso largo e improprio, non nello stretto e proprio, quale è da lui determinato in relazione co' diletti innaturali. Tuttavia nessuno de' dantisti, che identificano in tutto o in parte la bestialità coll'eresia, per quanto potemmo vedere, si appoggia ad Aristotele, sibbene a Dante stesso, e ad altri scrittori medievali, che applicano quel senso largo anche agli errori madornali dell' intelletto. Noi non neghiamo che, con diritto anche per origine aristotelico, non si possa chiamar l'eresia bestialità, ma sosteniamo che non è tale il concetto, sotto cui l'Alighieri presenta l'eresia nella *Divina Commedia.* Dante nello scambio di questi vocaboli, eresia e bestialità, si accorda con S. Tommaso e corre la medesima fortuna. L'Angelico dottore, come sopra vedemmo, annovera gli Epicurei tra gli eretici, spiegando il concetto dell' eresia, e nel *Commento all'Etica* li dice bestiali[1], e di piú in quello alle Sentenze raffronta l'eresia colla bestialità. Parimente l' Alighieri nel cerchio dell'eresia pone gli Epicurei, e nel *Convito* chiama bestialità la loro sentenza[2].

---

[1] «Inter bona hujus vitae quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes. Et hi quidem sunt non solum multi, idest populares homines, qui fere omnes ad voluptatem declinant, sed etiam gravissimi vel propter auctoritatem scientiae et doctrinae vel propter vitae honestatem. Nam etiam Epicurei, qui voluptatem summum bonum existimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis generat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. Et quia ultimus finis est maxime diligibilis ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam.... Vita ergo voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensibili.... Considerandum est quod vita voluptuosa quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa *maximas delectationes quae sequuntur naturales operationes,* quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum, et secundum speciem per mixtionem sexuum. Hujusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis; unde multitudo hominum ponentium finem in hujusmodi voluptatibus videntur *omnino bestiales,* quasi eligentes talem vitam in quo pecudes simul nobiscum communicant». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica,* I, l. 5.

[2] «Intra tutte le bestialitadi quella è stoltissima, vilissima e danno-

Ma niuno oserà affermare che, dove S. Tommaso nella *Somma* tratta *ex professo* dell'eresia, si debba questa propriamente spiegare e interpretare per bestialità. Neppur quindi, dove Dante formalmente ragiona nel suo *Inferno* degli eresiarchi e de' loro seguaci, va intesa e interpretata l'eresia per bestialità in senso proprio, quale esige il concetto di mala disposizione e di criterio distributivo delle colpe. Gli è per questo che nella *Divina Commedia*, nelle molte occasioni ch'ebbe di parlar d'eresie, fa meraviglia come il Poeta sempre eviti di nominarle bestialità, benché ad altri delitti e vizi regali piú d'una volta quel titolo; pago di dire che

Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer l' infinita via
Che tiene una Sustanza in tre Persone [1],

e di porre *tra gli stolti bene abbasso*, non tra i bestiali,

Parmenide, Melisso e Brisso e molti
I quali andavano e non sapean dove.
.... Sabellio ed Ario e quegli stolti
Che furon come spade alle Scritture
In render torti li diritti volti [2].

Se li avesse chiamati bestiali, come nel *Convito*, ei prevedeva la confusione che ne sarebbe nata ne' suoi lettori per l' intelligenza dell'ordinamento del suo *Inferno*.

Gli argomenti quindi che il Poletto con tanto ingegno raccolse a favore della sentenza che la bestialità sia tutta relegata nel cerchio degli eretici [3], se provano che l'eresia « per Dante è matteria, stoltezza, bestialità », non provano però che quella matteria, stoltezza e bestialità abbia identico valore colla bestialità che è una delle tre male disposizioni aristoteliche, assunte dal divin Poeta per criterio distributivo del suo *Inferno*. Il ridurre tutta la bestialità all' eresia è un rigettarne il concetto proprio e formale, qual è de-

---

sissima, chi crede dopo questa vita altra vita non essere ». *Convito*, II, 9. E tale è appunto la credenza degli Epicurei che l'anima col corpo morta fanno.

[1] *Purg.*, III, 34-36.

[2] *Parad.*, XIII, v. 115, 125-129.

[3] *Commento alla Divina Commedia*, *Inf.*, X, Nota; e XI.

finito nel libro VII dell' *Etica*, per eccesso di malizia crudele e intemperante contro natura, che è il piú sostanziale e intenso, e ritenerne il meno importante e piú improprio. L' Alighieri, come appare da tutto il poema, nelle cose fondamentali del suo disegno s'appigliò sempre a ciò che è sostanziale e definitivo, non a quello che piú s'avvicina all'accidentale e al metaforico. Stando cosí le cose, se la bestialità s' identifica coll'eresia, possiamo chiedere che significato hanno que' famosi versi del Poeta:

> Non ti rimembra di quelle parole,
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion che il ciel non vuole,
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade ?......

Con quali parole si parla nel libro VII dell'eresia? Incontinenza, malizia ed *eresia* son forse le tre male disposizioni aristoteliche spiegate da S. Tommaso? Sta bene che bestialità, secondo il greco Filosofo, dinoti ogni eccesso di vizio contro qualunque virtú; ma, come Aristotele definisce e distingue in senso piú rigoroso l'incontinenza e la malizia, cosí fa pure della bestialità; e se l' Alighieri pigliò l' incontinenza e la malizia nel senso piú determinato o distinto, perché non si potrà affermar che facesse il medesimo della bestialità? L' asserire il contrario è un lasciar il certo per l' incerto. Dante fa nel settimo cerchio tanto sfoggio di tocchi bestiali, della piú nera tinta aristotelica, come sono i tiranni, gli omicidi, i sodomiti — e lo provammo altrove — ; e poi si va a cercar la bestialità, dove meno c'entra il pensiero aristotelico, come avviene nell'eresia. Il divino Poeta non intendeva certo di pigliarsi un tal giuoco de'suoi lettori, né si pensava di propor loro un indovinello intorno all'*Etica* del Filosofo, quando poneva nel settimo cerchio i tipi e gli esempi piú pratici della bestialità perché tutti vedessero dove la stesse di casa, senza cercarla su nel cerchio precedente.

Ma ciò che fece deviare il Poletto sembra, da quel ch'e i dice, sia stato il falso supposto che la bestialità non sia una specie di ma-

lizia [1]. Ciò non è secondo la dottrina dello Stagirita e dell'Aquinate, come sopra dimostrammo. Anche la bestialità è malizia, come specie subordinata alla malizia generica che opera *ex electione,* e di cui ingiuria è il fine; ma si contraddistingue dalla malizia umana come una specie dall'altra sotto un medesimo genere.

Né ad identificar l'eresia colla bestialità giova il passo di San Tommaso, messo fuori dal Bottagisio [2] e riportato anche dal D'Ovidio [3], ove si paragona l'eresia alla bestialità, perché nella simiglianza non si richiede l'identità, ma basta l'analogia [4].

---

[1] « Ma come si fa, scrive egli nel *Commento alla Divina Commedia,* XI, v. 79-84, da tal cerchio (il settimo) escludere la *malizia?* escludere la *malizia* da chi per forza dà nel prossimo ferute e morte, da chi reca alle sostanze di lui

Ruine, incendi e tollette dannose?

E non saranno *maliziosi* i violenti contro la Divinità, i soddomiti e i Caorsini? E come la malizia non si può escludere dal settimo cerchio, meno ancora puossi escludere dagli altri due ». Com'è chiaro, il Poletto dà identico valore alla voce *malizia* dei versi 22 e 82 del C. XI; ma falsamente, come sopra dimostrammo e più avanti meglio vedremo. Pare che il Poletto non leggesse il Commentario di S. Tommaso all'*Etica,* né l'*Etica* del Filosofo nel testo latino, perché nel suo *Commento alla Divina Commedia* nulla ne cita, e sarebbe pur stato bene. Di qui sembra pure che ignori essere la θηριότης una *malitia bestialis;* e la κακία una *malitia humana.*

[2] *Limbo dantesco* ecc., pag. 80-81.

[3] *Studii sulla Divina Commedia,* pag. 274.

[4] Ecco il passo dell'AQUINATE: «Sicut, secundum Philosophum in VII Ethic. bestialitas ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum, quia humanum modum transcendit, ita a Sanctis ponitur haeresis extra numerum peccatorum, qui in fidelibus inveniuntur, quasi gravius eis; et ideo non computatur inter vitia capitalia nec inter earum filias ». In IV Sent. D. 13, q. 2, a. 2 ad 1. Osserviamo: *a*) In questo passo S. Tommaso non fa che un puro raffronto tra la bestialità e l'eresia, non ne afferma l'equivalenza o l'identità, come suppone il Bottagisio. *b*) Del resto l'*estravaganza* dell'eresia rispetto a' vizi capitali e alle loro propaggini, che si legge nel Commento alle Sentenze, opera giovanile del S. Dottore, non ricorre più nell'altre sue opere più mature, e nella *Somma* (II-II, q. 11, a. 1 ad 2 et 3) mette come origine dell'eresia la *superbia* o la *cupidigia,* perché non ignorava, avendo, come dice il Breviario, sempre tra mani le Collazioni di Cassiano, che questi pone l'eresia tra le figlie della vanagloria, (Cfr. *Coll.* V, c. 16). S. Tommaso, come mette *extra numerum* de'peccati capitali l'ere-

Miglior partito seguí il sagace ed acuto D'Ovidio, il quale ordinò sotto la bestialità la violenza, come bestialità pratica, e l'eresia, come bestialità teoretica [1]. La sua trovata meno si stacca da Aristotele, anzi troppo più gli s'avvicina di quel che intendesse nella *Commedia* il Poeta. Onde, mentre noi non sappiamo come biasimarla, non possiamo però approvarla totalmente, perché introduce nell'ordinamento morale dell'*Inferno* dantesco un concetto improprio della bestialità, che Dante pensatamente ne volle escluso. Sebbene il D'Ovidio possa vantar dalla sua, oltre Dante nel *Convito*, S. Tommaso e lo stesso Filosofo [2], tuttavia ci pare piú esatto e conforme al pensiero di Dante, geometrico e discretivo del sodo ed essenziale in ogni cosa concernente la *Commedia*, il non trapassare il freno dell' arte dantesca, e chiamar l'eresia col proprio nome, lasciando l'appellativo di bestialità alla mala disposizione de' violenti che cercano non i diletti naturali, dove gli Epicurei pongono la felicità dell' uomo [3], ma gli innaturali, oggetto della vera e propria bestialità.

Non minori argomenti, almeno probabili, potrebbe addurre chi volesse sostenere che gli eretici, preposti ai maliziosi ingiusti, sono insieme violenti e frodolenti senza però ingiuria verso il prossimo che offenda la giustizia propriamente detta. I Padri e i Dottori suffragano assai un tal concetto [4]. Ma va notato che Dante non

---

sia, cosí, dietro S. Gregorio, pone anche la superbia, né per questo l'eresia s'identifica colla superbia, né con questa la bestialità. S. Gregorio nello stabilir la superbia qual regina di tutti i vizi (*Morali*, l. 31, c. 17) si studiò d'accordare S. Agostino che numera sette vizi capitali (*Sermones Comm.*, serm. 4) come oggi corrono, con Cassiano che ne pone otto, tra i quali la superbia e la vanagloria. Per accorgersi dello studio posto da S. Gregorio nell'ordinare i vizi capitali e la loro progenie sul disegno di Cassiano, basta raffrontare i loro passi (*Moral.*, l. 31, c. 17; *Collat.* 5, c. 16); il primo tolse dal secondo non solo i concetti, ma e le parole e spesso il loro ordine.

[1] *Studii sulla Divina Commedia*, pag. 256-276.

[2] II-II, q. 179. a. 2 ad 1; *Comm. all'Etica*, I, l. 5; *Comm. alla Politica*, VII, l. 2.

[3] Cfr. S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, I, l. 5.

[4] S. Gregorio (*Morali*, l. 33, c. 23 e passim); S. Girolamo (*Commento al Salmo* 5, v. 7). S. Bernardo scrive (*In Cant.* serm. 66): « Hi (haeretici) oves sunt habitu, astu vulpes, actu et crudelitate lupi ».

considerò gli eretici sotto questo aspetto, di frode e di violenza, ma come increduli personali che colla persuasione di un falso dogma creduto vero traggono altri dalla via dritta, non quali seduttori che intendono la rovina spirituale o temporale del prossimo, dacché i seminatori di scandali e di scismi, che offendono la concordia e la pace, scontano i loro delitti nell'eterne pene di Malebolge. Per lui l'eresia è malizia senz' ingiuria, non bestialità; un po' violenta e astuta, se si vuole, come quella volpe ch'ei vide, là sulla cima del *Purgatorio*, avventarsi nella cuna del trionfal veicolo [1].

[1] *Purg.*, XXXII, v. 119. S. TOMMASO scrive (*Comm. alla Cantica*, Exp. altera, c. 2, v. 15): « Dicit (auctor) haereticos capiendos cum ait: Capite nobis vulpes; propter fraudolentiam quia latenter insidiantur doctrinae sacrae ». Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *Comm. alla Cantica*, in h. l.; ORIGENE, *In Cant. hom. 4;* BEDA, *In Cant.* l. III, e L' A LAPIDE.

Capo VII.

LA MALIZIA INGIURIOSA CON FORZA E CON FRODE

§ 1. La fonte ciceroníana — § 2. Il « Moralium dogma » — § 3. La violenza e l'astuzia dette da'SS. Padri arti e vizi del demonio — § 4. La distinzione « per forza o per frode » nelle opere d'Aristotele — § 5. La malizia soddivisa secondo la violenza e la frode nelle opere di S. Tommaso — § 6. La fonte aristotelica. Un passo del libro V dell'*Etica Nicomachea*, e l'annesso commento di S. Tommaso — § 7. Altro Commento dello stesso passo dell'*Etica* nella *Somma* di S. Tommaso.

§ 1. **La fonte ciceroniana.** — Dall'eresia o malizia contraria alla verità passiamo alla malizia contraria alla giustizia, che occupa la maggior parte della città di Dite. Intorno a' fondamenti della sua divisione non c'é piena concordia fra i dantisti, per la varietà de' concetti particolari, secondo cui sarebbero suddivisi gli ultimi tre cerchi. Noi, prima di additare le fonti precipue per la soluzione dell' intricato problema, accenneremo le altre che si adducono per la divisione della malizia per forza o per frode.

Prima per importanza e patrocinio de' dotti è la fonte ciceroniana, racchiusa in quelle parole: « Cum autem duobus modis, idest aut vi aut fraude fiat injuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur: utrumque ab homine alienissimum, sed fraus odio digna majore »[1]. E veramente tra questo passo di Cicerone e

[1] Cicerone, *De officiis*, I, 13. Altrove: « Pacta et promissa semperne servanda sint quae *nec vi nec dolo malo*, ut praetores solent facta sint ». Ivi, III, 24. E parlando del definir le questioni di stato, Cicerone dice

que' versi di Dante, dove si dice che l' ingiuria, la quale è il fine della malizia, si commette con forza o con frode, e che la frode, dell'uom proprio male, piú spiace a Dio, come piú grave, che non la violenza [1], corre un seducente parallelismo di concetto e di parole, che potrebbe bastare a porre Cicerone tra le fonti precipue dell'ordinamento morale dell' *Inferno* dantesco, come finora parve a molti. Ma noi, per quel che diremo in seguito, non possiamo annoverar l'Oratore romano che tra le fonti secondarie, e confermative, in quanto da lui ebbe per avventura l'Alighieri a tôrre l'espressione piú adatta e confacente al concetto, attinto già piú intiero e piú largo in sé e nelle sue soddivisioni da Aristotele commentato dal Dott. Angelico. In ciò siamo d'accordo col Fraccaroli [2], e in parte anche col D' Ovidio [3].

che la *disceptatio*, via diplomatica o d' ingegno è propria dell'uomo e la *vis* delle belve. « In republica maxime conservanda sunt jura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cum illud proprium sit hominis, hoc belluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore ». Ivi, I. 11. Onde questi due modi di conservare i diritti di guerra rispondono a'due modi di violarli, « idest aut vi aut fraude », di cui in piú ristretta materia, della giustizia verso gli schiavi, parla dopo due capitoli. CORNIFICIO scrive: « Haec (ratio agendi) distribuitur in vim et dolum: quorum aut alterum separatim aut utrumque sumemus coniunctim. Vis decernitur per exercitus, classes, arma, tormenta, evocationes hominum et alias hujusmodi res; dolus consumitur in pecunia, pollicitationibus, dissimulatione, maturatione, mentione et ceteris rebus ». *Rhetorica ad Herenn.*, III, 2, tra le opere di Cicerone. Se la forza e la frode si pigliano separate designano il cerchio de' violenti e Malebolge; se congiunte, adombrano l' ultimo cerchio de' traditori. « Si vero accessit consiliator maleficus, Vis et nequitia quidquid oppugnant ruit ». FEDRO, *Favole*, II, 6.

[1] *Inf.*, XI, 22-27.

[2] Cosí scrive contro il Moore: « Io invece sono persuaso che Dante abbia tolto bensí da Cicerone le parole, ma da Aristotele tutto il concetto ». *Ancora sull'ordinamento della Divina Commedia*, (*Giorn. stor. della letterat. ital.*, 1900, vol. XXXVI, pag. 111).

[3] « Che il luogo di Cicerone contribuisse molto a fargli (a Dante) separare netto netto la frode dalla violenza e dichiarar seccamente peggiore la frode, è indubitato; ma che qui Dante seguisse Cicerone in tutto ed astraesse in tutto da Aristotele è una doppia esagerazione del Moore ». *Studii sulla Divina Commedia*, ecc., pag. 258 in nota.

§ 2. **Il « Moralium dogma ».** — In nessun modo poi è da noverarsi tra le fonti il passo del *Moralium dogma*, citato dal Sundby e riportato dal Pascoli [1]. Questi giustamente osserva che quel brano non è che un centone fatto sul *De officiis* ciceroniano, e pure vi annette tanta importanza. Ad ogni modo, questa fonte, al par della prima, si riduce al *De officiis* [2], di cui già accennammo qual contributo rechi alla presente questione.

§ 3. **La violenza e l'astuzia dette da' SS. Padri arti e vizi del demonio.** — Si accusò il genio d'Aquino d'essere troppo aristotelico, ma chi ne ha letto le opere potrebbe tacciarlo di troppo patristico: tanto vasta e profonda scienza ebbe egli raccolta dagli scritti de' Padri e trasfusala ne' suoi immortali volumi, non minore al certo della conoscenza dell'opere dello Stagirita. Ond' è che il suo angelico ingegno, veduto e misurato l'accordo della filosofia peripatetica colla cattolica fede, strinse questa e quella tra loro d'un vincolo indissolubile, e lasciò a' secoli eterno monumento di questo connubio la sua *Somma Teologica*. Per lui specialmente la piú positiva filosofia greca divenne sicura ancella della fede; e l'Alighieri potè scrivere de' Peripatetici del suo tempo che « tiene

[1] *Minerva oscurata*, pagg. 135 e 209.

[2] Ecco il passo del *Moralium dogma*: « Duobus praefatis justitiae generibus totidem sunt opposita injustitiae genera, quae summopere cavere oportet, scilicet truculentia et negligentia. Est truculentia injustitia injustam inferens injuriam. Negligentia vero est non propulsare injuriam quam possis et debeas. Est autem negligentia severitati contraria, contra ponuntur enim defendere et defensionem contemnere. Similiter truculentia liberalitati repugnat: repugnant enim beneficium dare et injuriam irrogare... Dividitur autem truculentia in vim et fraudem: fraus quasi vulpeculae, vis quasi leonis videtur: utrumque ab homine alienissimum sed fraus odio digna majore ». SUNDBY, *Brunetto Latini*, Firenze, 1884, pagina 426. Ma miglior fonte è il *De officiis*. CICERONE, ivi distingue le ingiurie private e le pubbliche, e il fondamento della giustizia ch'è la fede; poi le ingiurie private commesse per negligenza, per impeto, e per elezione (I, 7, 8, 9); quindi, le ingiurie pubbliche, e il modo di ripararle per discussione o per forza senza insidia e tradimento; forza e frode da evitarsi anche cogl' inferiori (Ivi, 11, 12, 13); e infine i legami di beneficenza, di patria, di consanguineità e di amicizia. (Ivi, 14-18). Ma la trattazione di queste cose diffusa in ben 11 capitoli si oppone perché il *De officiis* sia fonte principale per la prima Cantica.

questa gente oggi il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi cattolica opinione »[1].

Non fa pertanto meraviglia che il Poeta-teologo del Medio Evo seguisse il Filosofo di Stagira, commentato dal Teologo d'Aquino per l'ordinamento morale del suo *Inferno*, e particolarmente della città di Dite. L'*Etica Nicomachea* mirabilmente s'accorda colla dottrina de' Padri.

La città roggia è la rocca di Lucifero. Nemico di Dio e dell'uomo, per malizia tutta spirituale e di pura elezione, radicata nella superbia contro Dio e nell'invidia contro l'uomo [2], il demonio nel far ingiuria a Dio e all'uomo usa due modi, la violenza

---

[1] *Convito*, IV, 6.

[2] «Duobus malis, hoc est superbia et invidentia Diabolus diabolus est». S. AGOSTINO, *De Virgin.*, c. 35. «In diabolo duplex peccatum maxime pollet, scilicet peccatum superbiae ad Deum et invidiae ad hominem, quem occidit. Sed ex peccato invidiae ad hominem quo infert nocumento hominibus cognoscitur a nobis peccatum superbiae». S. TOMMASO, *Comm. in Ioan*, c. VIII v. 44. *Summa Theolog.*, I, q. 114, a. 1. Per tal modo si avrebbero nell'*Inferno* dantesco tutti i peccati capitali: fuori di Dite, i peccati procedenti dall'incontinenza propria dell'uomo, come composto d'anima, e di corpo aggravante l'anima (Sap., IX, 15), cioè lussuria, gola, avarizia, ira, accidia; dentro Dite, i peccati connessi colla malizia propria dell'uomo, in quanto è razionale e prossimo all'angelo, qual è il demonio, nel grado di spiritualità; malizia che perverte la ragione umana, entro e fuor de' limiti naturali all'uomo (malizia bestiale e umana); e sarebbero la superbia e l'invidia arieggianti i peccati diabolici. Anche FULGENZIO PLANCIADE (*De continentia Virgiliana seu allegoria librorum Virgilii)* si fa spiegare da Virgilio l'allegoria delle *maenia Ditis* così: «Vide, quam evidentem superbiae atque tumoris imaginem designavimus... Sed elationem quis servat nisi Tisiphone, hoc est furibunda vox?» E della profondità del Tartaro aggiunge: «Considera plenum superbiae meritum. Poena enim superbia dejectio est: quanto enim elatus contemnitur, tanto prae vilitatis dejectione torquetur. Ergo exaltatus quis in superbiam duplum eliditur.... Denique ibi et gigantas videt (Aeneas) et Ixionem et Salmoneum, omnis superbiae paena damnatos». E dalla superbia, prima colpa di Satana, noi ne conosciamo, come avverte l'Aquinate, l'invidia che gli deriva verso l'uomo. Gli è per questo, che, come «l'imperador del doloroso regno» simboleggia la *superbia*, così, secondo noi e il Flamini (*I sensi reconditi*, II, pag. 58), «la regina dell'eterno pianto» è imagine dell'*invidia tanto pianta* (*Inf.*, IX, 44; *Parad.*, IX, 129) dagli uomini.

e l'astuzia. Onde la sua città, co'miseri abitatori che lo seguirono nelle sue vie, viene ad essere la città della superbia e dell' invidia al pari che della forza e della frode, arti della malizia diabolica e umana. Come tutti i nocumenti che si fanno dall'uomo al suo prossimo si riducono, secondo S. Tommaso e Aristotele [1], alla violenza e alla frode, cosí alle medesime fanno capo tutte l'arti diaboliche rovinatrici dell' uomo. È questa sentenza cosí comune presso i Padri, che dir si potrebbe di fede [2]. Onde ben a ragione S. Tommaso asserisce, che violenza ed astuzia son le due porte onde Satana assorbe i peccatori [3], e il De Pineda scrive che tutti i nomi del demonio, che son moltissimi, significano o violenza e crudeltà o astuzia e malizia, oppure odio e inimicizia verso l'uomo [4].

In questa dottrina de' Padri, il Poeta teologo dovette trovar un motivo di piú per abbracciar la partizione aristotelica della malizia umana in bestiale e fraudolenta, e allogarla nella città della malizia diabolica, cui per imitazione è figlia e sorella. Di qui, come, secondo S. Agostino, il demonio è biforme, per impeto leone e per insidie drago, cosí biformi sono i mostri che guardano le due maggiori divisioni di Dite; il Minotauro, uomo-toro, simbolo della malizia bestiale o violenza; e Gerione uomo-serpe, « sozza imagine di froda »; il primo nella natura taurina ritraente sotto forme pa-

---

[1] II-II, q. 73, a. 1 ad 1.

[2] S. AGOSTINO, *Praef.* in Ps., 69: « Diabolus biformis est, leo est in impetu, draco in insidiis. Cfr. *Sermo* 4, c. 7 in Ps. 103. S. GREGORIO MAGNO, *Morali*, l. 5, c. 17: « Satan quippe et propter saevitiam leo dicitur, et propter multiformis astutiae varietatem non incongrue tigris dicitur ». Cfr. TERTULLIANO, *Apolog.*, c. 27, n. 108; CIPRIANO, *De Zelo et Livore*; BERNARDO, *Parab.* I, *de pugna spirit.*; CASSIANO, Coll. 7, c. 20, 23; BASILIO, *Hom. de peccato*; GREGORIO NAZ., *Poemata de seipso*, Carm. 54; *Poem. dogm.*, Carm. 7, v. 81; ATANASIO, *De Incarn. Verbi Dei*, 46; GIOV. GRISOSTOMO, *Homil.* I e II *De daemonibus*, etc.

[3] *Comm. in Job.*, c. 41, l. 1.

[4] « In summa omnia daemonis nomina, quae plurima sunt et illius ingenium significant aut sunt violentiae et crudelitatis, sive astutiae atque malitiae; aut odii et inimicitiarum adversus hominem; et sicut astutia vires acuit et saevitiam extimulat, ita odium et invidia saevitiam et astutiam exacuit et incitat ». DE PINEDA, *Commento in Job.*, c. 1, v. 13. Cfr. A LAPIDE, *Comm. in Dan.*, c. 14, v. 22.

gane la figura di Behemot, gran quadrupede terrestre, il secondo nel fusto di serpente rispecchiante il corpo del Leviathan, enorme animal marino, che si sprofonda e nuota negli abissi; due simboli biblici di Satana tanto violento e astuto, quanto invidioso e superbo [1].

Il perché non pare egli che il concetto e la partizione di Dite, sebbene aristotelici, si possano chiamare « quasi cattolica opinione » ?

§ 4. **La distinzione « per forza e per frode » nelle opere di Aristotele.** — Ma è tempo d' accostarci alla fonte aristotelica e tomística. Prima però, poiché fu scritto che la distinzione « per forza e per frode » non s' incontra per avventura presso Aristotele, e raramente nelle opere di S. Tommaso, crediamo utile dissipare quest'errore, e cosí aprirci piú sicura la via a chiarir la fonte diretta e verace dell' ordinamento morale de' tre ultimi cerchi dell'*Inferno* dantesco.

Aristotele nell'*Etica* non pone materialmente quella contrapposizione di violenza e di frode, ma formalmente e nel concetto la dichiara, come vedremo, sí aperto, nelle commutazioni involontarie manifeste e clandestine, che l'Aquinate ne' suoi Commenti credette, non di falsarne il pensiero, ma di esprimerlo e accertarlo qual era, aggiungendovi la dizione per forza e per frode.

Nella *Politica*, se richiama ancora la distinzione de' delitti in manifesti e occulti [2], piú spesso però usa l'altra denominazione di forza e astuzia. Tiranno, secondo lui, è chi s' impossessa del principato colla violenza o colla frode; talvolta con questi due modi si mutano le

---

[1] Cfr. *Iob.*, c. 40 e 41 e i *Commenti* a questi capi, di S. Gregorio, ne' *Morali*, e di S. Tommaso, a *Giobbe.*

[2] «Cum poenae quantitas debeat respondere quantitati delicti secundum legem justitiae, delictorum autem quaedam sunt occulta, quaedam autem manifesta et publica, oportet poenam aliquando esse occultam, aliquando autem manifestam, occultorum quidem occultam, et publicorum publicam». S. Tommaso, *Comm. alla Polit.*, V, l. 10. Cfr. *Digesto*, l. 47, t. 8, § 2. «Ex populari statu habet (tyrannis) ista mala, scilicet impugnare divites et insignes interficere et hoc manifeste et occulte: utroque enim modo tyrannus persequitur insignes». *Comm. alla Polit.*, V, l. 8.

repubbliche [1]. Per astuzia commettono ingiurie i poveri; per potenza e grandigia i ricchi e valenti [2]; e la forza e il dolo, commenta S. Tommaso, sono le arti di appagar le proprie brame di piaceri e di beni temporali a costo dell' ingiuria altrui [3].

---

[1] « Si autem per fraudem principatur aliquis vel per violentiam, jam hic videtur tyrannus esse ». *Politica,* V, l. 10 col *Comm. di S. Tommaso.* « Movent autem politias quandoque quidem per violentiam; quandoque autem per fallaciam ». Ivi V, l. 3. Cfr. S. TOMMASO, II, D. 44, q. 2, a 3; S. BONAVENTURA, II, D. 44, a. 1, q. 2. ALBERTO M. Commenta (*Polit.* V, c. 2): « Positis omnibus causis seditionis supradictis, ponit hic *duos modos qui generaliter sunt circa omnes causas*, dicens quod omnis politia movetur per violentiam et per fallaciam ».

[2] « Injuriarum autem hae quidam fiunt propter injuriam (contumeliam, Leonardo Aretino interprete), quandoque per dolum». *Politica,* IV, l. 10.

. . . . . Ogni ingiuria
O con forza o con frode altrui contrista.
(*Inf.*, XI, 24).

[3] « Quidam proximo injuriantur, ut fruantur suis delectationibus et ut non concupiscant aliquid quod statim non habeant; quia si sint aliqui qui habeant majorem concupiscentiam rerum temporalium necessariis, idest qui plura concupiscant quam sint eis necessaria, propter hujusmodi medelam, idest ut satisfaciant suae concupiscentiae, *injuriabuntur* auferentes bona aliorum *vi vel dolo* ». S. TOMMASO, *Comm. alla Polit.*, II, l. 8. Cfr. *Rettor.*, I, c. 5, v. finem: « vel vi vel dolo ». Aristotele poi aveva appreso la famosa distinzione *per forza e per frode* dal suo maestro Platone, che largamente, tra l' altro, ne tratta nel dialogo IX delle Leggi, ignoto all'Alighieri. Ivi dopo avere distinti i danni in volontarî ed involontarî, questi minori di quelli, passa Platone a parlar chiaramente dell' ingiustizia e delle giustizia, dandone le definizioni, e richiamate le tre specie a cui prima avea ridotti tutti i peccati, continua: « Quibus rursus bipertito divisis, species quinque conficiuntur: quibus leges inter se differentes speciebus quinque, *in duobus generibus sunt ponendae.* — Quae sunt ista genera? — Alterum quod *vi et aperte* committitur; alterum quod *clam et cum deceptione* in tenebris. Ac nonnumquam *utroque modo* agitur: quod si jure tractabitur, asperrimis legibus coercebitur ». *De legibus, dial.* IX, c. m. (PLATONIS, *Opera*, M. Ficino interprete, Basileae, 1532, pagg. 862-864). Secondo Platone dunque come secondo Aristotele e Dante, le ingiurie contra le leggi riduconsi a due grandi generi; *per forza e per frode*, i quali modi ove si congiungano, danno la classe de' *tradimenti*, degni delle maggiori pene. Prosegue poi Platone come Aristotele nel l. V dell' *Etica*, distinguendo varî gradi di reità nelle ingiurie, alcune commesse colla violenza *inconsulto et per iram*, altre *consulto* (la bestialità,

§ 5. **La malizia soddivisa secondo la violenza e la frode nelle opere di S. Tommaso.** — Presso nessun filosofo o teologo medievale, come presso S. Tommaso, per quanto noi sappiamo, nulla piú frequente s' incontra che la divisione della malizia o ingiustizia in frode e violenza, e il loro contrapposto.

Nel Commento al capo I dell' Epistola a' Romani, suddistinguendo il peccato (*iniquitas*) estensivamente considerato, secondo che si commette contro sé stesso o contro il prossimo, pone ne'peccati contro sé stesso la *malizia*, qual vizio generale nel senso di abito vizioso contrario alla virtú, prescindendo dall' ingiuria, e come peccati speciali quelli di senso e di cupidigia, che, secondo Aristotele, procedono dall' incontinenza [1]. Ne'peccati nocivi al prossimo, come vizio generale, di cui radice è l' *invidia*, stabilisce la *nequizia*, dalla quale conseguono i nocumenti speciali, suddivisi in manifesti come l' omicidio e la contesa, e occulti, che nascono dalla interna radice della *malignità*, e si assommano generalmente nel *dolo* di

violenza dantesca). E passando alla frode dice: « Quae vero sponte in his *secundum omnem injustitiam ex insidiis* propter voluptatum cupiditatumque invidiaeque tyrannidem committuntur, deinceps dicamus. — Recte dicis. — Primum igitur quot *voluntariae caedis* causae sint pro viribus declaremus. Maxima vero hujus causa est *cupiditas*... Alterum est *ambitiosi* animi habitus, unde *invidiae* nascuntur, primum quidem ipsi invido truculentae, deinde etiam optimatibus civitatis. Tertium locum ingentes *injustiaeque formidines* possident quae caedes multas pariunt ». Ibid. (pag. 864 e segg.). Platone assegna qui tutte le cagioni de' delitti della città di Dite, come ognun vede, e specialmente dell' ultimo cerchio infernale, e ne parla a lungo. Per noi basti questo cenno; chi n' ha vaghezza, legga tutto quel dialogo, che mostra qual maestro avesse in Platone lo Stagirita, discepolo che dovea essere assai piú metodico ed esatto, e, perché meno poeta di lui, assai piú positivo.

[1] S. Tommaso pare che pigli la *malitia* in questo luogo in senso aristotelico, di abito contrario alla virtú, per cui si pecca *ex malitia* o *electione*, nel qual senso non risponderebbe all' incontinenza come mala disposizione, ma se ne distinguerebbe, e ció forse per aggravare le colpe che i gentili commettevano *ex malitia* contro sé stessi nella materia dell' incontinenza. Tuttavia i peccati speciali ch'egli attribuisce alla *malitia*, cioè la fornicazione e l'avarizia, mostrano ch'egli parla, se non altro, di ciò in cui si pecca prima per incontinenza, poi per malizia o elezione,

cui sono peccati speciali, nominati da S. Paolo, la detrazione e la mormorazione [1].

Ognun vede come qui l' Aquinate ci offra uno schema dell'ordinamento infernale dantesco, rispondente alle tre male disposizioni che il ciel non vuole, in cui la nequizia non è altro che ogni malizia di cui ingiuria è il fine, la quale nuoce al prossimo o apertamente con forza, o occultamente con frode. E si noti come si ponga da S. Tommaso radice della nequizia l'invidia ch' è appunto la regina dell'eterno pianto, la quale insieme colla superbia, simboleggiata in Lucifero, impera nella città di Dite, come sopra dicemmo.

I nocumenti manifesti ed occulti rispondono quindi alla violenza e alla frode, che al par di quelli costituiscono le due grandi sottospecie d' ingiustizia verso altrui. E questo duplice concetto con varietà di nomi equipollenti ricorre spessissimo nell'opere di San Tommaso. Il quale ora dice che l'atto del peccato si fa per manifesta ingiustizia e per frode [2]; ora che la giustizia vien corrotta

---

[1] «Circa primum duo facit. Primo ponit peccata quibus aliquis *deterioratur in seipso;* secundo peccata quibus aliquis fit *nocivus proximo*... Circa primum ponit quidem primo quod est generale, cum dicit *malitia*... In speciali ponit peccatum quo quis deordinatur circa appetitum corporalium delectationum, cum dicit *fornicatione*... secundo ponit vitium per quod quis deordinatur circa appetitum rerum exteriorum, cum dicit *avaritia*.... Deinde ponuntur peccata quae tendunt ad *nocumentum proximi;* et primo id quod est generale, cum dicit *nequitia*... Consequenter ponit radicem horum peccatorum, dicens *plenos invidia*... Postea ponuntur *nocumenta* et primo *manifesta* et quantum ad facta, cum dicit *homicidiis*... et quantum ad verba, cum dicit *contentione*... Deinde ponit *nocumenta occulta*, et primo illud quod est generale, cum dicit *dolo*... Post haec ponit radicem interiorem horum nocumentorum, cum dicit *malignitate*.... Consequenter ponit nocumenta occulta, quae praecipue fiunt verbis, dum dicit: *susurrones, dectractores*...» *Comm. ad Rom.*, I, l. 8. Onde EGIDIO COLONNA, discepolo dell'Aquinate, nel suo *Commento all' Epistola ai Romani*, l. 5 (Romae, Bladus, 1555, f. 12 o segg), richiama l'esordio del l. VII dell'*Etica*, e parla a lungo così della bestialità aristotelica, aggravandone oltre il concetto del Filosofo, sí bene accertato da S. Tommaso nel suo *Commento all'Etica*, la gravezza come delle pravità contro sé stesso e contro gli altri, accennate dall'Apostolo nella sua lettera.

[2] «*Dupliciter* quis exequitur actum peccati, scilicet *per manifestam injustitiam* et *per fraudem*». *Comm. in Ps.*, 27, v. 3.

per astuzia e per violenza [1], due armi, ma spuntate di fronte alla vendetta di Dio [2]; quando che alla persecuzione aperta e alla frodolenta calunnia si riducono gli sforzi de' mali contro i buoni [3]; quando che degli oppressori chi usa la potenza e chi l'astuzia [4]; due arti per tentare altrui [5] e per opprimere o punire con malizia meditata gl' innoçenti ne' giudizi [6]. Anzi egli espressamente distingue la malízia in frodolenza e crudeltà [7], prevenendo in ciò la divisione dantesca della malizia, che altrui contrista per forza o per frode, e affermando insieme la rispondenza perfetta, nella materia

[1] « Iustitia *dupliciter* corrumpitur scilicet *per astutiam* alicujus sapientis, et *per violentiam* alicujus potentis ». *Comm. in Job*, c, 8, l. 1.

[2] « His duobus pugnatur, scilicet arcu ad distantes; unde per arcum designatur astutia hominis.... Gladio pugnatur ad propinquos, in quo designatur potentia» *Comm. in Ps.*, 43, v. 7. « Quocumque se vertat homo, nulla astutia, nulla potentia dei vindictam declinare potest ». *Comm. in Job*, c. 9, l. 3.

[3] « Est duplex conatus (malorum) eorum contra bonos : primo... per apertam persecutionem, secundo per fraudolentam calumniam ». *Comm. in Ps.*, 36, v. 14. « Et persequuntur sanctos dupliciter : primo violentia, secundo fraudolentia ». *Comm. in Ps.*, 9, v. 16.

[4] « Quantum ad opprimentes... duplex est genus : quidam enim maxime alios opprimunt per potentiam... quidam vero per astutiam aliquos decipiunt ». *Comm. in Job*, c. 5, l. 2.

[5] Il tentare altrui con fatti o con parole « contingit dupliciter : uno quidem modo aperte..., alio vero modo insidiose et occulte ». *Summa Theolog.*, II-II, q. 97, a. 1.

[6] Nel *Comm. in Job*, c. 10, l. 1, parlando de'modi « quibus in humano judicio quandoque innocentes puniuntur », pone primo *propter malitiam punientis*, quando ciò fa *ex proprio motu* (Cfr. *De malo*, q. 13, a. 12) : e avviene in due maniere : « aliquando quidem dum per *astutiam* innocentibus calumnias ingerunt... aliquando vero per *potentiam* (innocentes) opprimuntur ». Cfr. et ibid. c. 29, l. 1.

[7] « *Malitia* hostium *duplex :* primo quantum ad *fraudulentiam :* unde dicit (Psalmista) a *malignitate eorum,* quia *malitiose* contra me procedunt... Item quantum ad *crudelitatem*, et a leonibus unicam meam, quia anima unica liberatur a leonibus, idest a daemonibus vel a tyrannis ». *Comm. in Ps.*, 34, v. 17. In questo passo avviene ciò che accade per la ripetizione della voce *malizia* nel canto XI dell'*Inferno*. *Malitia* e *malitiose* rispondono alle due malizie de' vv. 22 e 82 del canto XI, e nel medesimo significato l'uno generico, l'altro specifico, equivalente alla *malignità*, che è appunto la radice interna, come sopra vedemmo (*Comm. ad Rom*, I, l. 8) della frodolenza o dolo.

del giusto, della malizia umana come mala disposizione alla frode; e della bestialità o *crudeltà* alla violenza, due specie della malizia ingiuriosa o da nemici, procedente al male per elezione di volontà e proposito [1].

Il binomio poi di frode o violenza è comunissimo presso l'Aquinate, e ammette sí gran varietà d'espressioni e vocaboli, quanta non ne ricorre nelle rare analoghe dizioni di tutti gli altri scrittori medievali [2].

---

[1] Nel *Comm. in Job*, c. 24, dove si noverano le colpe degli uomini contro gli altri, S. Tommaso le classifica secondo la frode e la violenza, e nota, « diversas hominum culpas, quorum quidam *fraudulenter* aliis inferunt nocumenta... sunt etiam quidam qui non fraudulenter, ut praedicti, sed *per manifestam violentiam* aliis nocent, qui ad mala facienda prorumpunt quasi nulla disciplina legis contineantur, de quibus subdit (Job): *Alii quasi onagri in deserto*, idest asini silvestres qui hominum servituti non subsunt, *egrediuntur ad opus suum*, idest ad latrocinium (i bestiali danteschi)... Causam autem quare Deus hoc inultum abire non patitur ostendit per hoc quod *non per ignorantiam, sed per malitiam peccant.... scilicet ex proposito* agentes contra id quod eis lumen rationis dictat ».

[2] Ne citiamo le forme più ovvie. *Per apertam malitiam, per occultam fraudulentiam*, in Ps., 35; *quandoque vi, quaudoque dolo, Sum. Th.*, II-II, q. 118, a. 8; *De malo,* q. 13, a. 3; *occulte per fraudem, manifeste per violentiam,* II-II, q. 61, a. 3; *occulte per dolum, manifeste per vim,* in Job, 1, l. 1; *per astutias, per violentiam,* II-II, q. 55, a. 8, ad 1, in Job, 8, l. 1; Isai., 3, v. 12; *sive per vim, sive per dolum,* in Rom., 13, l. 2; *violentiam, dolum,* in I Thess., 4, l. 1; *per violentiam, per insidias et fallaciam,* in Eph., 6, l. 3; *per fraudulentiam, per violentiam,* in Job., 29, l. 1; Ps., 9, v. 30; *violentia et astutia,* in Job., 41, l. 1; *violentia, fraudulentia,* in Ps. 9, v. 16, e 30; Ps. 16, v. 12; *quantum ad fraudulentiam, quantum ad crudelitatem,* Ps., 34, v. 17; *insidiose, crudelitas,* Ps., 36, v. 32; *dolose per calumniam, manifeste per violentiam,* in Job, 35, l. 1; *qualicumque fraude vel violentia,* Job, 24, l. 1; *per potentiam, per astutiam,* Job., 5, l. 2; 10, l. 1; 9. l. 3; Ps., 43, v. 7; *nocumenta manifesta, nocumenta occulta,* in Rom., 1, l. 8; *violenter, astute; manifeste, latenter,* II, Cor., 11, l. 1; *injuriam manifestam, dolosam seductionem,* I, Cor., 6, l. 2; *per manifestam injustitiam et per fraudem,* Ps., 27, v. 3; *vias dolosas, violentiam,* II-II, q. 55, a. 4 ad 3. Cfr. I Cor., 5, l. 2; II-II, q. 41, a. 2; q. 66, a. 5 ad 1, e a. 7; q. 73, a. 1 e ad 1; q. 97, a. 1; Job., 9. l. 3; 15, l. 3; 24, l. 1; 41, l. 2; Ps. 5; Ps., 36, v. 14; Ps., 42, v. 1; Ps., 45, v. 10; Thren., 3, v. 10. S. BONAVENTURA, *per astutiam vel per violentiam,* II, D. 44, a. 2, q. 1; *per violentiam et fraudolentiam,* Serm. 1. Dom. VII post Pent,; *contra violentiam, contra fraudulentiam,* in Luc. 22, v. 41. Usa pure la di-

§ 6. **La fonte aristotelica. Un passo del libro V dell'Etica Nicomachea e l'annesso commento di S. Tommaso.** — Da quanto dicemmo finora risulta a sufficienza quanto grande contributo porti l'*Etica* del Filosofo all'ordinamento morale dell'*Inferno* dantesco. Ma non è tutto. Il meglio o più importante per la soluzione del dibattuto problema e per la riprova del pieno e perfètto aristotelismo di Dante in quest'argomento ci è fornito da un passo del libro V dell'*Etica*, poco avvertito e da nessuno finora abbastanza studiato, sopra il quale abbiamo due commenti dell'Aquinate, l'uno annesso al testo dell'*Etica*, l'altro inserito, con giunte e spiegazioni più ampie e magistrali, nella *Somma*. Cominciamo dal primo.

La malizia ch'odio in cielo acquista, e di cui ingiuria è il fine, non è, come sopra dimostrammo, che l'ingiustizia, abito malo che *ex electione* cerca l'ingiuria altrui [1]. Dell'ingiustizia formale parla il Filosofo nel passo famoso, dove distingue il triplice modo di far

---

visione *per fraudem, violentiam* (cui distingue in aperta ed occulta) et *circumventionem* (*De decem praec. Decal.* coll. 7); tolta da S. BERNARDO, che parlando de' vizi del suo tempo scrive ad Eugenio papa: *Fraus et circumventio et violentia invaluere super terram* (*De Consid.*, l. I, c. 10). Il CARD. UGONE: *violenter et aperte nocentes, fraudolenter nocentes*, Commento in Ps, 54 e Ps, 5 et alibi. — Quanto a' Dottori e a' Padri non finiremmo più se volessimo accennarne i passi. Il solo S. GREGORIO MAGNO, ne' suoi *Morali su Giobbe*, quasi ad ogni capo usa un tal duplice concetto. Cfr. *Moral.*, l. 33, c. 23; l. 19, c. 15; l. 20, c. 19; l. 15, c. 9; l. 17, c. 20; l. 4, c. 13; l. 31, c. 17; l. 5, c. 17; l. 30, c. 15; etc.

[1] « Videmus utique omnes talem habitum volentes dicere justitiam, a quo operativi justorum sunt et a quo justa operantur et volunt justa. Eodem autem modo et de injustitia, a quo operativi injustorum sunt et a quo injusta faciunt et volunt injusta ». Così Aristotele. E S. Tommaso spiega: « Dicit quod omnes videntur velle quod justitia sit talis habitus, per quem causantur tria in homine. Primo quidem inclinatio ad opus justitiae, secundum quam dicitur homo operativus justorum. Secundum est operatio justa, tertium autem est quod homo velit justa operari. Et idem dicendum est de injustitia, quod est habitus a quo homines sunt operativi injustorum et faciunt et volunt injusta... Et est considerandum quod convenienter notificavit justitiam per voluntatem, in qua non fiunt passiones et tamen est exteriorum actuum principium, unde est proprium subiectum justitiae, quae non est circa passiones ». *Comm. all'Etica.*, V, l. 1. Quindi anche

nocumento o per ignoranza o per passione o per elezione, e stabilisce che propriamente si ha malizia ed ingiustizia, e l'uomo diviene malo ed ingiusto, quando si nuoce con deliberato proposito e premeditazione [1]. Ivi però non specifica le varie forme oggettive di nocumenti, ma solo li considera in genere, soggettivamente, in quanto procedono dalle facoltà interne dell'uomo. Della materia de' nocumenti e dell' ingiustizia egli n'avea già trattato prima, dove distingue la giustizia particolare in distributiva e commutativa secondo il loro speciale oggetto. Ecco le sue parole. « Ejus autem quae secundum partem justitiae et secundum ipsam justi, una quidem est species quae in distributionibus honoris vel pecuniarum vel aliorum quaecumque communium partibilia communicantibus urbanitate. In his enim est et inaequale habere et aequale alterum ab altero. Una autem quae in commutationibus directiva. Hujus autem partes duae. Commutationum enim hae quidem voluntariae sunt, hae autem involuntariae.

« Voluntariae quidem tales, puta, venditio, emptio, mutatio, fideijussio, usus, depositio, conductio. Voluntariae autem dicuntur, quoniam principium commutationum harum voluntarium.

« INVOLUNTARIARUM autem, hae quidem OCCULTAE, puta furtum, maechia, veneficium, proagogia, servi seductio, dolo occisio, falsum testimonium. Hae autem VIOLENTAE, puta verberatio, vinculum, mors, rapina, orbatio, accusatio, injuratio » [2].

---

l' ingiustizia consiste nella volontà in quanto *vuole operare cose ingiuste* o ha per fine l' ingiuria ; ed è *voluntas nocendi alteri* equivalente a *malitia*, come vuole il Ronzoni, e contro lui altrove provammo.

[1] S. TOMMASO, *Comm. all'Etica,* V., l. 13.

[2] S. TOMMASO cosí commenta: « Dicit quod una species ejus (particularis justitiae) et similiter justi, quod secundum ipsam dicitur, est illa quae consistit *in distributionibus* aliquorum communium quae sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione, sive sit honor, sive sit pecunia, vel quidquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala, sicut labor, expensae, et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem justitiam probat quia in talibus contingit accipere unius ad alterum aequalitatem vel inaequalitatem, quae pertinent ad justitiam vel injustitiam particularem, ut supra dictum est... Ponit secundam speciem particularis justitiae. Et dicit quod una alia species particularis justitiae

Dallo studio di questo passo, secondo il Commento di S. Tommaso, risultano chiaramente le seguenti cose.

Anzitutto Aristotele sotto altri vocaboli di *commutazioni involontarie* intende i delitti contro la giustizia, ossia le ingiurie. E l'afferma espressameute l'Aquinate, quando dice che in quelle commutazioni non è solo, come nelle volontarie, la « *subtractio rei* »

est quae constituit rectitudinem justitiae *in commutationibus*, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum, sicut prima species justitiae attendebatur, secundum quod transfertur aliquid a communi ad singulos. Subdividit justitiam commutativam secundum differentiam commutationum. Et hoc dupliciter. Primo enim dicit quod justitiae commutativae sunt duae partes eo quod sunt duo genera commutationum. Quaedam enim sunt voluntariae, quaedam involuntariae. Dicuntur autem *voluntariae* propter hoc quod principium commutationis est *voluntarium ex utraque parte*. sicut patet in venditione et emptione, quibus unus transfert dominium rei suae in alterum propter pretium inde acceptum; et in permutatione... et in fidejussione.... et in usu.... et in depositione.... et in conductione.... Subdividit alterum membrum commutationum. Et dicit quod *involuntariarum commutationum quaedam sunt occultae*, sicut furtum, quo accipit aliquis rem alterius eo invito; maechia, idest adulterium, quo aliquis occulte accedit ad uxorem alterius; veneficium, quando scilicet aliquis occulte alteri venenum procurat vel ad occidendum vel ad laedendum qualitercumque. Unde et magis venefici dicuntur in quantum per aliqua maleficia occulte homicidium sive *nocumenta* procurant. Paragogia, idest derivatio vel deductio, puta cum aliquis occulte dirigit aquam alterius in alium locum; servi seductio, cum aliquis scilicet servum alterius seducit ut a domino suo fugiat; *dolosa occisio*, quae scilicet fit *per vulnera fraudulenter illata;* falsum testimonium, quo scilicet aliquis veritatem occultat mendacio. Quaedam vero sunt *involuntariae commutationes* quae fiunt *per violentiam manifestam,* sive aliquis inferat violentiam *in personam* verberando vel ligando vel occidendo, sive etiam *in res*, puta rapiendo bona vel orbando parentes per occisionem filiorum, sive etiam inferatur violentia *per infamiam*, quod fit accusando et injurias sive contumelias irrogando. Est enim considerandum quod voluntarium et involuntarium in commutationibus diversificat justitiae speciem, quia in commutationibus voluntariis fit subtractio solius rei, quam oporteat recompensari secundum aequalitatem justitiae. *In commutationibus autem involontariis fit etiam quaedam injuria.* Unde raptor non solum compellitur reddere rem quam rapuit, sed etiam ultra punitur, propter injuriam quam intulit. Et quia involuntarium est duplex, scilicet per violentiam et per ignorantiam, ut in tertio dictum est, ideo involuntarias commutationes dividit in occultas quasi per ignorantiam factas et in eas quae *manifeste per violentiam* fiunt ». S. TOMMASO, *Commento all'Etica*, V, l. 4.

da ricompensarsi coll'eguaglianza di giustizia, ma «*fit etiam quaedam injuria*» da punirsi; che è quel piú che specifica quegli atti come ingiusti, di fronte agli altri. Né dee far specie il chiamar che fa il Filosofo involontarie le commutazioni con ingiuria, perché, come spiega S. Tommaso, quest' involontario si oppone al volontario « *ex utraque parte* » che è il principio delle commutazioni volontarie. Onde è solo volontario *ex altera parte*, cioè dalla parte dell' ingiuriante ; mentre è involontario dalla parte di chi soffre l' ingiuria. E poiché duplice è l' involontario, per ignoranza e per violenza, le commutazioni involontarie occulte importano l' ignoranza da parte dell'offeso, a cui, occultamente, senza ch'egli la prevegga, si fa la frode; e le violente invece la violenza manifestamente sofferta dall'offeso e usata dall'offensore. Per parte di chi fa ingiuria nelle prime opera l'astuzia e la frode, nelle seconde la potenza e la forza [1]. Né è inutile osservare che nella « *dolosa occisio, quae scilicet fit per vulnera fraudulenter illata* » sono adombrati i traditori, quali Caino, Tolomeo, Bruto e Cassio, e anche analogamente Antenore che, secondo credeva Dante dietro una leggenda, col tradimento ruinò la patria.

Si avverta inoltre che alle due specie di commutazioni involontarie riduce Aristotele tutti i delitti nella materia della giustizia, in ciò seguíto anche da S. Tommaso nella *Somma* [2], benché solo

---

[1] «Rapina et furtum habent rationem peccati propter involuntarium quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur: ita tamen quod in furti est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam ». II-II, q. 66, a. 9. « Raptor enim vult *per propriam potestatem* obtinere, fur vero *per astutiam* ». Ivi, a. 4 ad 2. Si osservi che la distinzione aristotelica delle commutazioni involontarie in occulte e violente ha una rispondeuza nel Diritto Romano (DIGESTO, l, 43, tib. 23), dove ampiamente tratta « Quod *vi* aut *clam factum* est ». La contrapposizione è identica : non si dice *manifestae vel palam et occultae vel clam;* ma *violentae vel vi et occultae vel clam*, benché il senso possa ridursi e spessissimo si riduca a un medesimo, come appare dalle dizioni di S. Tommaso ricorrenti nel Commento al passo citato (*occultae, fraudulenter ; per manifestam violentiam, manifeste per violentiam*). Cfr. ALBERTO MAGNO, *Comm. all'Etica*, l. V, tr. 2, c. 3.

[2] « *In involuntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facta, diversificant rationem peccati oc-*

pochi esempi ne riferisca. Onde si fa chiaro perché il divino poeta togliesse a norma per la divisione e l'ordinamento de' cerchi della malizia ingiuriosa questa dottrina del Filosofo, la quale per essere generalissima, e abbracciata dal primo Teologo del Medio Evo, lo poneva al sicuro da ogni critica contemporanea — e fosse anche moderna! — per i limiti ch'egli avrebbe dati nel suo *Inferno* alle colpe, sí molteplici, d' ingiustizia.

Finalmente un argomento assai probabile che l'Alighieri, mentre componeva il Canto XI, avesse sott'occhio il *Commento all'Etica* dell'Aquinate, opera cui nel *Convito* egli cita ben due volte [1], ci è offerto dalla suddivisione della violenza nella *persona* e nelle *cose*, « con aperta ragione » da lui applicata al settimo cerchio, la quale evidentemente è suggerita dall' identica soddistinzione, che S. Tommaso in questo suo Commento trae in iscena solo per le commutazioni violente [2], colla giunta notevole che contro persone e cose si può far violenza anche *per infamiam*, come operano coloro che fan

. . . . . forza nella Deitade,
Col cor negando e bestemmiando quella,
E spregiando natura e sua bontade.

§ 7. **Altro Commento allo stesso passo dell'Etica nella Somma di S. Tommaso.** — Le osservazioni da noi fatte sopra il passo citato dell'*Etica* e il relativo Commento del Dottor Angelico, mentre chiariscono l' importanza della fonte aristotelica, dimostrano pure il contributo non lieve della esposizione tomistica. Valse qui per Dante il proverbio che correva nelle scuole medievali del suo tempo: « *Sine Thoma mutus est Aristoteles* ». E certo,

---

cultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam », II-II, q. 73, a. 1 ad 1. Anche S. BONAVENTURA (*Speculum conscientiae,* c. 2, n. 4, *Opera*, t. VIII, 1898, pag. 632), con allusioni aristoteliche scrive: « Secundum quod ex ramo inordinati appetitus procedit est *injustitia in opere*, quae in duos fructus principales distinguitur, quia aut est *aperta injustitia*, aut *occulta*, quae *fraus* alio nomine nuncupatur ». E all'aperta ingiustizia ascrive, come fa Dante, ed è chiaro da sè, secondo i principii aristotelici, l'usura.

[1] Cfr. anche *Comm. all'Etica*, V, l. 8.

[2] *Conv.* II, 15, IV, 8.

niuno di quanti antichi o moderni studiarono o esposero le opere del gran Filosofo greco, penetrò si profondo e con guardo tanto sicuro nel pensiero di lui, come l'Aquinate. Una splendida prova di ciò ce l'offre il Commento al medesimo passo dell'*Etica* su riferito, che egli inserí nella *Somma*, come criterio generale — e ciascuno che ne scorra il lungo trattato della giustizia e delle sue parti ivi posto può persuadersene — della distribuzione della materia che è oggetto della giustizia. Quest' esposizione s' accorda colla prima, che si legge nell'*Etica*, ma vi aggiunge tanta nuova luce, e tocchi sí magistrali, che supera ciò che nella presente questione si potrebbe desiderare. L'articolo è un po' lungo, ma per la sua importanza, e perché conferma le osservazioni sopra da noi fatte, lo riportiamo quasi intiero:

« Iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem: quae quidem sunt usus quorundam exteriorum vel rerum vel personarum vel etiam operum: *rerum* quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; *personarum* autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel convitiando; aut etiam cum reverentiam exhibet; *operum* autem, sicut cum aliquid juste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiae *ea quorum operationes sunt usus*, eadem est materia distributivae et commutativae justitiae: nam et res distribui possunt a communi in singulos et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiae *actiones ipsas principales,* quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia: nam distributiva justitia est directiva distributionum; commutativa vero justitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas.

« Quarum quaedam sunt *involuntariae*, quaedam vero *voluntariae*. *Involuntariae* quidem, quando aliquis utitur *re* alterius vel *persona* vel *opere*, eo invito; quod quidem contingit quandoque *occulte per fraudem,* quandoque etiam *manifeste per violentiam.* Utrumque autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam coniunctam: in *rem quidem si occulte* unus rem

alterius accipiat et vocatur *furtum ; si autem manifeste*, vocatur *rapina ;* in *personam* autem propriam vel quantum ad ipsam *consistentiam personae* vel quantum ad dignitatem ipsius : si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis *occulte per dolosam occisionem*, seu percussionem et per veneni exhibitionem; *manifeste autem per manifestam occisionem* aut per incarcerationem, aut verberationem seu membri mutilationem. Quantum autem ad *dignitatem personae* laeditur aliquis, *occulte quidem per falsa testimonia,* seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam et per alia hujusmodi ; *manifeste autem* per accusationem in judicio seu per convicii illationem. Quantum autem ad *personam coniunctam,* laeditur aliquis in uxore ut in pluribus *occulte per adulterium;* in servo autem, cum aliquis servum seducit ut a domino discedat ; et haec etiam manifeste fieri possunt ; et eadem ratio est *de aliis personis coniunctis,* in quas etiam possunt omnibus modis INJURIAE committi, sicut et in personam principalem ; sed adulterium et servi seductio sunt propriae *injuriae* circa has personas : tamen quia servus est possessio quaedam domini, hoc refertur ad furtum » [1].

Quest'articolo, come ognun vede, ove si aggiunga la per altro comunissima tripartizione del peccato contro Dio, sé stesso e il prossimo, in quanto loro si può far nocumento [2], s'accorda a meraviglia colla lezione Virgiliana intorno alla malizia, di cui ingiuria è il fine.

S. Tommaso distingue la materia remota, o ciò intorno a cui versa la giustizia, e sono cose, persone e opere, e la materia prossima, ossia le stesse principali azioni, per le quali usiamo delle cose, persone e opere. Identica nella distributiva e commutativa giustizia è la prima, diversa è la seconda, la quale nella commutativa sono le commutazioni volontarie o involontarie. Le volontarie non importano per sé ingiuria e danno ; ma le involontarie sono propriamente « *injuriae* » e si commettono per forza o per frode nelle cose o nelle persone (*in rem aut in personam propriam*

[1] II-II, q. 61, a. 3,

[2] Cfr. I-II, q. 73, a. 8 ad 2, e a. 4; II, Sent. D. 42, q. 2, a. 2, e altrove.

aut in personam coniunctam). Sopra questi principii generali fondò l'Alighieri la trama dell'ordinamento di Dite, e pose nel settimo cerchio le commutazioni involontarie o ingiurie fatte *manifeste per violentiam* aut *in rem* (predoni, scialacquatori, sodomiti, usurai) *aut in personam propriam* [1] *quantum ad consistentiam personae* (omicidi, suicidi) e *quantum ad dignitatem personae* (bestemmiatori di Dio). In Malebolge e in Cocito distribuí le commutazioni involontarie o ingiurie commesse *occulte per fraudem;* in Malebolge quelle *in personam propriam, in rem* e *in opera,* come vedremo; in Cocito l'altre *in personam coniunctam quantum ad consistentiam simul et dignitatem personae* (traditori de' consanguinei, de'compatrioti, degli amici, de' principi —*personam principalem* — o benefattori).

In questo disegno, come evidentemente appare, trovan luogo tutti i delitti nocivi in qualunque modo a sé, al prossimo, a Dio. Aristotele e S. Tommaso ne pongono solo alcuni come esempi, in parte adottati anche da Dante, ma co' loro principî, non era difficile al poeta teologo e filosofo, secondo il suo genio e l' economia del divino poema misurata dal fine di lui propostosi, completare il quadro di quei delitti, scegliendone pure a questo fine, ove d'altra parte non gli venisse offerto, il meglio e piú rilevante della medesima seconda Parte della *Somma.*

A questo punto, per conclusione del presente capitolo, ci si conceda una parola di nostra difesa contro il prof. Domenico Ronzoni. Egli, dopo aver studiata del suo meglio l'operetta dello Stagirita, servendosi precisamente del Commento del filosofo d'Aquino, accusò il prof. Flamini e noi, siccome quelli che « per primi *coartammo* il significato (della malizia aristotelica), perché combaciasse col concetto dantesco »[2]. Dalla dimostrazione che finora abbiamo

---

[1] Si noti che *persona propria* qui non significa *sé stesso,* ma una *persana presa per sé,* in contrapposizione alla *conjuncta,* per qualunque relazione ciò avvenga, con un'altra.

[2] « Non è mio costume avventare a cuor leggero opinioni e sentenze, e ricordo che quando colla mia *Minerva Oscurata* tentai rovesciare le soluzioni correnti e tradizionali, e ne proposi una nuova, studiai del meglio mio l'operetta della Stagirita, servendomi precisamente del commento del

fatto dell' indubitato e sincero aristotelismo di Dante nell'ordinamento morale del suo *Inferno*, e particolarmente riguardo alla malizia di cui ingiuria è il fine, e alla sua suddivisione il nostro cortese lettore può giudicare se noi commettemmo il delitto di che c' incolpa il nostro avversario, e se non piuttosto l'accusa che getta contro di noi, ricada con tutta la sua forza sopra di lui, e del suo sistema d' interpretare la *Divina Commedia*[1].

---

filosofo d'Aquino. Nemmeno allora sfoggiai citazioni, perché tra i dantisti non v'erano disaccordi sul concetto aristotelico di malizia e furono il Flamini e il Padre Busnelli che per primi ne coartarono il significato, perché combaciasse col concetto dantesco ». *I fondamenti dell'ordinamento morale della D. C.* in *Scuola Cattolica* di Milano, 1904, II, pag. 145.

[1] In questo nostro lavoro il Ronzoni troverà la ragione perchè noi coprimmo di lodi l'opera del prof. Flamini sui « *Sensi reconditi* » della *D. C.*, lodi che a lui « parvero immeritate » (RONZONI, *La scena dell'azione fittizia della Divina Commedia secondo Francesco Flamini. — Note e appunti*, Napoli, 1903, pag. 37, nota); e insieme capirà il perché « sul più bello troncammo » con lui la discussione nell'*Osservatore Cattolico* di due anni fa (maggio-luglio 1903): ivi non potevamo entrar nel vivo della dimostrazione, e ci appagammo di qualche articolo puramente polemico contro ciò ch'egli aveva stampato in quel giornale sulla topografia morale dell'*Inferno* dantesco.

Capo VIII.

IL CERCHIO DE' VIOLENTI

§ 1. Oggetto della bestialità e sua distinzione — § 2. Ordinamento de' violenti — § 3. L'usura secondo la spiegazione di Virgilio.

§ 1. **Oggetto della bestialità e sua distinzione.** — Del concetto della bestialità e della malizia parlammo a sufficienza piú sopra. Ma ora conviene coordinare queste due male disposizioni colle commutazioni involontarie, e considerarle in relazione col loro oggetto speciale.

Abbiamo pure dimostrato come, secondo il concetto estensivo, la bestialità e la malizia si riducano, per quel che spetta l'ordinamento della Città di Dite, all' ingiustizia. Sicché ognun vede come i due rami dell' ingiustizia, che sono le commutazioni involontarie violente e clandestine rispondano a capello, secondo il loro concetto d'*azioni principali*[1], alle due male disposizioni della bestialità e della malizia, in quanto ne sono appunto la loro causa. La bestialità sprona alle commutazioni violente, la malizia alle clandestine, ciascuna al proprio oggetto come a materia o fine prossimo dell' ingiustizia.

Ma per l'ordinamento particolare de' delitti vuolsi considerare la loro materia o fine remoto, che sono le persone, le cose e le opere. E cominciamo dalla bestialità che usa la violenza.

[1] Cfr. II-II, q. 61, a. 3.

Oggetto della bestialità, secondo Aristotele, sono i diletti innaturali, pe' quali essi si distingue dall' incontinenza, che pecca ne' naturali. Codesti diletti, come appare dagli esempi del Filosofo, non sono solo dell' appetito concupiscibile o contro la temperanza, ma anche dell' irascibile e della volontà, che tende ad atti crudeli e contrari alla giustizia [1]. Nell'un caso e nell'altro, secondo il concetto di Dante, vanno presi in quanto sono congiunti sotto qualche aspetto coll' ingiuria, essendo questo il limite entro cui si restringe l' influsso della bestialità nell'*Inferno* dantesco. E a diletti innaturali, ossia a compiacenze di mal fare esorbitanti per la loro forma da' limiti proprî dell'uomo, si riducono tutti gli eccessi di malizia che si commettono colla violenza contro il prossimo, sé stesso, e Dio. Nell'omicidio di sé o degli altri, e nella bestemmia contro Dio, mentre l'uomo cerca, comunque sia, un bene o uno sfogo delle sue ree tendenze, trova pure l'appagamento della sua « cieca cupidigia e ira folle » che si assomma in un diletto piú da bestia, che da uomo ragionevole, pari a quello degli antropofagi, de' Falaridi, de' lussuriosi nefandi, e peggiore del diletto di chi si strappa i peli e si rode le unghie; tutti esempi di bestialità citati da Aristotele [2]. E a proporzione ciò vale de' delitti violenti nelle cose proprie o del prossimo o di Dio. L' ingiuria, che consiste sempre nell'uso che se ne fa contro il retto e giusto volere proprio o altrui, diventa bestiale quando l'uso esce da' limiti della ragione, e s'avvicina a quello strazio che delle cose suol far una bestia irragionevole e feroce. Il distruggere le cose proprie e l'altrui, il costringere la moneta o qualcosa equivalente a fruttare quel piú che è contro la sua natura è bestiale follía, e eccesso di malizia. Ond'è che a tali peccati e

---

[1] Cfr. S. Tommaso, *Commento all'Etica,* VII, l. 5.

[2] Alcuni dantisti, peraltro acuti, suppongono che tutte le forme di bestialità sieno quei pochi esempi riferiti nell'*Etica*, al libro VII. Nulla di piú erroneo e pregiudiziale nella presente questione. Quegli esempi son messi lí dal filosofo perché da essi s' intenda il principio e la dottrina, secondo a quale si possono moltiplicare all' infinito e in tutti i gradi le varie forme di bestialità. Dante usò del principio aristotelico, e degli esempi dell'*Etica* scelse i piú propri pel suo scopo, integrando il suo concetto e disegno con altri a quelli analoghi.

peccatori, come altrove dimostrammo [1], Aristotele e il Medio Evo appose giustamente il titolo di bestiali, e crudeli.

§ 2. **Ordinamento de' violenti.** — Ciò posto, ognun vede come l'Alighieri compisse ed ordinasse il cerchio de' violenti. Considerò il poeta che

A Dio, a sè, al prossimo si puone
Far forza, dico in sé ed in lor cose,

e contrariamente a quel che ne dice S. Tommaso, pareggiò per l'ordine e la simmetria del disegno le violenze contro le persone a quelle contro le cose, ponendole entrambe, se non nello stesso grado di pena, nel medesimo luogo. Quanto alla gradazione però delle violenze contro le persone non si scostò dalla dottrina dell'Aquinate, secondo il quale il suicidio è più grave dell'uccisione altrui, e la bestemmia contro Dio è ancor più grave d'ogni nocumento fatto a umana sussistenza [2].

Stabilito cosí l'ordine delle colpe, e il digradamento relativo de' tre gironi del settimo cerchio, allogò nel primo alcuni delitti posti da Aristotele e da S. Tommaso tra le commutazioni violente, cioè contro la persona l'omicidio *(omicidi)*, e le crudeltà proprie de' *tiranni*, che oltre la morte, usano a strazio altrui il carcere, i flagelli, l'uccisione de' figli e la mutilazione, come fecero, qual più qual meno, Alessandro e Dionisio fero, e Ezzelino da Romano; e contro le cose, la rapina *(predoni)*. Pel secondo girone trovò un

---

[1] Vedi la prima parte del nostro lavoro nel *Giornale dantesco*. Nov. Dic., 1905.

[2] « Non sequitur quod, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quae sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quae sunt contra Deum et in quibusdam eorum quae sunt contra seipsum » I-II, q. 73, a. 8 ad 2. « Gravius peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum ». Ivi, a. 9 ad 2. « Peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur sicut infidelitas, blasphemia et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale ». Ivi, a. 3.

accenno al suicidio nell'*Etica*, e piú ampia trattazione nella *Somma*[1]; cosí pure rispetto al fondere la propria facoltade *(suicidi e scialacquatori)*, come sopra dimostrammo[2].

Finalmente nel terzo ed ultimo girone adottò una tripartizione che incontreremo analoga nell'ultima mala bolgia[3]; cioè divise le violenze contro Dio secondo la persona, le cose o la natura proprietà di Dio, e le opere ch'è l'arte, di cui frutto maligno è l'usura. Contro la persona di Dio pose l'ingiuria propriamente detta *(injuria, iniuriatio seu contumelia)*, cioè la bestemmia *(bestemmiatori)*, estendendo a Dio l'ultimo delitto annoverato dal Filosofo tra gli esempi delle commutazioni violente. Contro le cose di Dio, o la natura, tolse dagli esempi di bestialità del libro VII dell'*Etica* la sodomia, per la quale l'uomo, violando l'ordine della natura, fa ingiuria allo stesso Dio ordinatore della natura[4]. Secondo le opere infine, in quanto l'uomo mesce indegnamente l'opera sua, ch'è l'arte umana, coll'opera divina, ch'è l'agire naturale delle cose operanti al fine, al quale sono ordinate, aggiunse, a compimento del terzo girone, l'usura, delitto, come tosto vedremo, considerato pur da Aristotele come contrario alla natura e al commercio umano.

De' singoli delitti del settimo cerchio, dopo le osservazioni che qua e là spargemmo nel nostro lavoro, non ci resta altro a dire, fuorché il chiarire meglio il concetto, sotto il quale Dante propone l'usura.

---

[1] S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, V, l. 17; II-II, q. 14, a. 5.

[2] Dante ammette pure un suicidio per passione d'amore, come quello di «colei che s'ancise amorosa» (*Inf.*, V, 61), pel quale, perché non commesso *scienter et volenter* (I-II, q. 73, a. 8 ad 2), come quello di Pier delle Vigne «ingiusto contra sé giusto» (*Inf.*, XIII, 72), non si è puniti nella città roggia, ma dove è la pena della colpa che trasse a termine sì fatale.

[3] Anche nella bolgia de' falsari troviamo falsificazioni della persona *(falsatori di sé stessi)*, delle cose *(alchimisti, monetieri)*, delle opere *(bugiardi)*. È una bella analogia dell'ultima bolgia coll'ultimo girone.

[4] Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 154, a. 11 ad 1. «Etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt», I-II, q. 73, a. 8 ad 2,

§ 3. **L'usura secondo la spiegazione di Virgilio**[1]. — È da avvertire anzitutto che l'usura nel Medio Evo era annoverata tra le ingiustizie violente e aperte[2], perché, come nota S. Tommaso, chi paga l'usura, non paga spontaneamente, ma costretto dalla necessità di aver bisogno del mutuo dell'altrui denaro, cui il possessore non vuol cedere senza usura[3]. Onde nel Diritto Canonico e nel Dizionario del Diritto di Alberico da Rosate, secondo il concetto di S. Agostino[4], l'usuraio era pareggiato nella crudeltà al predone. E a'tempi di Dante il papa Clemente V, tanto da lui diffamato, aveva solennemente, coll'approvazione del Concilio Generale di Vienna, condannato a gravissime pene l'usura, che tanto allora infestava i popoli[5].

Con ragione pertanto punì l'Alighieri gli usurai nel settimo cerchio; ma dell'averli allogati nel terzo girone, come peccato contro Dio e le cose di lui, per bocca di Virgilio ne dà nel canto XI un motivo assai alto, fondato sopra concetti aristotelici e biblici.

Filosofia, mi disse, a chi la intende,
    Nota, non pure in una sola parte,
    Come natura lo suo corso prende
Dal divino intelletto e da sua arte:
    E se tu ben la tua Fisica note,
    Tu troverai, non dopo molte carte,
Che l'arte vostra quella, quanto puote,
    Segue, come il maestro fa il discente,
    Sì che vostr' arte a Dio quasi è nipote.

---

[1] Dell'« usura » dantesca parla bene il CHISTONI, *Sulla triplice partizione de' dannati nell'Inf. dant.*, Potenza, 1901, pag. 33-42.

[2] Cfr. S. BONAVENTURA, *Speculum conscientiae.*

[3] II-II, q. 78, a. 1, ad 7.

[4] « Qui pauperem foenore trucidat et qui diviti aliqua rapit aequales sunt in crudelitate. XIV, q. III ». ALBERICO DA ROSATE, *Dictionarium juris* alla voce *Crudelitas*. Cfr. GRATIANI *Decr.*, p. II, c. XIV, q. 3, c. 10-11. S. AGOSTINO *(ad Macedonium Epist.* 54) aveva scritto: « Quid dicam de usuris quas etiam ipsae leges et indices reddi jubent? An crudelior est qui subtrahit aliquid vel eripit diviti, quam qui trucidat pauperem foenore? ». S. AMBROGIO (*De bono mortis*, c. 12): « Si quis usuram acceperit, rapinam facit, vita non vivit ».

[5] Cfr. *Jus Can. in Clementinis, tit. de usuris.*

Da queste due, se tu ti rechi mente
Lo Genesi dal principio, conviene
Prender sua vita ed avanzar la gente,
E perché l'usuriere altra via tiene,
Per sé natura e per la sua seguace
Dispregia, poiché in altro pon la speme [1].

Come appare da questi versi, l'Alighieri, a dimostrar come l'usura offenda Dio, la natura e l'arte, assume i principi da tre diversi libri: la Metafisica [2] e la Fisica d'Aristotele, e il Genesi della Bibbia. La Metafisica gli chiarisce l'origine della natura dall'arte del divino intelletto [3]; la Fisica che l'arte umana è imitatrice

---

[1] *Inf.*, XI, 94-110.

[2] Secondo noi *Filosofia* nel verso 97 sta per la *Metafisica* d'Aristotele. Infatti il modo con cui parla Virgilio *(Filosofia a chi la intende nota non pure in una sola parte)*, non disegna la filosofia peripatetica in generale, ma un libro particolare che ne tratti. Poiché 1) Quel « *non pure in una sola parte* » allude alla divisione di un libro come dopo si dice della Fisica: « *tu troverai non dopo molte carte* ». — 2) La dizione: « *filosofia nota* » come l'altra « *se tu ben la tua fisica note* » accenna a libro. — 3) Se invece di « *a chi la intende* » si legga « e chi la intende » come crediamo più naturale, « chi la intende » è il commentatore, probabilmente S. Tommaso, preferito da Dante ad Averrois; se pure, sopprimendo come ci sembra meglio, ogni congiunzione (*e*) o preposizione (*a*), « chi la intende » assolutamente detto, non significa « se alcuno la intende o capisce bene », come nel *Convito*, II, 4: « E Aristotele pare ciò sentire, *chi bene lo intende*, nel primo di *Cielo e Mondo* » (Edizione della *Minerva*, Padova, 1827). — 4) Nella Filosofia d'Aristotele, generalmente presa, o ne'suoi libri, come i più spiegano, sarebbe già compresa la Fisica, che qui è dal poeta distinta come un altro libro dalla Filosofia. — 5) *Filosofia* per eccellenza è detta da Dante la Metafisica (*Convito*, III, 11), e altrove come pur da Aristotele e dagli scolastici tutti, *Filosofia prima (Convito*, I, 1; II, 3; *De Mon.*, III, 12). — 6) « *Chi la intende* » accenna il fatto che la Metafisica d'Aristotele parla alla breve della dipendenza della natura da Dio o dal suo intelletto, ed ha bisogno di chi la esponga e dichiari; ma ciò che afferma Dante è ivi contenuto indubbiamente. « Aristoteles », scrive S. Tommaso, *Comm. in l. De Causis*, l. 18, « in duodecimo Metaphysicorum primo principio attribuit quod sit intellectus et quod suum intelligere sit vita; et *secundum hoc ab eo omnia habent esse, vivere et intelligere* ».

[3] La *Metafisica* d'Aristotele in più d'un luogo parla della dipendenza dell'universo e della natura da Dio (l. 1, c. 2; VI, c. 1); più espressamente l. XII, l. 7.: « Ex tali autem principio dependet coelum et natura ».

della natura [1]; e il Genesi, che nel sudore della sua fronte dee l'uomo mangiare il suo pane. Orbene gli usurai, dice Aristotele nell'*Etica*, cercano il guadagno per mezzo di crudele esazione [2],

---

E l'AQUINATE spiega: « Finis autem principium est quod postea nominat Deum, in quantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum: assimilatio autem ad id quod est volens et intelligens, cujusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificiata assimilantur artifici, in quantum in eis voluntas artificis adimpletur ». Cfr. Ivi, l. 12. Si vegga pure AVERROIS, *Opera*; *Comm. alla Metaf.* l. XII, *Summa secunda de substantia immob.*, cc. 2 e 3; e *Epitome in lib. Metaphys. Arist.*, tr. IV: Venetiis, 1552, vol. 7. Questo passo e concetto del Filosofo, non solo non era ignoto a Dante, ma fu da lui con arte mirabile assunto, sublimato e incarnato nel simbolo di Dio, come Primo Motore, sotto l'imagine di un punto luminosissimo, in cui impernia la costituzione de' cieli e tutta la loro azione sulla terra, non altrimenti che nel campo dell'arte dall'esemplare » dipende « l'esemplo ».

Un punto vidi che raggiava lume
    Acuto sì che il viso ch'egli affoca
    Chiuder conviensi per lo forte acume...
La donna mia che mi vedeva in cura
    Forte sospeso disse: « *Da quel punto*
    Dipende il cielo e tutta la natura ».
                    Par., XXVIII, 16-57.

Ecco come « Filosofia nota, chi la intende », e a quel modo che ditta dentro va significando!

[1] ARISTOTELE, *Fisica*, l. II, l. 4. S. TOMMASO commenta il testo: « Ars imitatur naturam », a suo luogo nella Fisica, e ivi pure lo cita un'altra volta (VII, l. 5); ma ne dà una spiegazione ampia e magistrale nell'esordio del *Commento alla Politica*, I, l. 1, che comincia appunto cosí: « Sicut Philosophus docet in secundo Physicorum, ars imitatur naturam » armonizzando coll'ordine della natura l'ordine civile e politico. Di qui crediamo venisse all'Alighieri il concetto dell'usura, come offensiva della natura e dell'arte, di quell'usura di cui si parla appunto dal Filosofo nel medesimo libro I della Politica alla lezione ottava del Commento dell'Aquinate. S'egli cita la *Fisica sua*, poteva ciò fare anche di seconda mano appropriandosi il concetto e la citazione, che inizia il Commento di S. Tommaso alla *Politica*, al quale piú direttamente che alla Fisica, contro il Filomusi e il D'Ovidio (*Studi sulla D. C.*, pag. 266) crediamo in questo caso guardasse il poeta. — La sentenza aristotelica ricorre anche nella *Rhetorica ad Herem.* di CORNIFICIO, III, 22: « Imitetur.... ars naturam, et quod ea desiderat, inveniat, quod ostendit, sequatur ».

[2] « Quidam vero lucrantur per improbam exactionem, sicut usurarii et qui saltem aliquid parvum volunt lucrari in aliquo multo quod dant vel mutuant ». S. TOMMASO, *Comm. all' Etica*, IV, l. 5.

9

perché l'acquistar danaro dal danaro stesso, che per sé non cresce né produce altro denaro è alieno dalla natura, la quale esige che il danaro si acquisti dalle cose naturali, e non da' danari [1]. L'usura non è, secondo Aristotele, che la moneta della moneta [2], una parodia commerciale del fruttificare della natura; e secondo i principî del Genesi un'arte bastarda del vero e divinamente prescritto operare umano. Di qui il dispregio che fa della natura e dell'arte, sua seguace, l'usuriere, il quale nell'acquistar sì indegnatamente danaro, appaga una concupiscenza naturale con un diletto innaturale, pari in ciò al sodomita, e in tanto sol differente, che questi pecca contro natura nella materia della lussuria, quegli dell' avarizia.

---

[1] « Quaedam alia acquisitiva pecuniae est quae rationabilissime vituperatur et odio habetur, quae dicitur foenus, per quod denarius seipsum adauget et ideo sic vocatur. Videmus enim quod ea quae pariuntur secundum naturam sunt similia generantibus, unde fit quidam partus, cum denarius ex denario crescit. Et ideo ista acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam, quia secundum naturam est ut denarii acquirantur ex rebus naturalibus, non autem ex denariis ». S. TOMMASO, *Comm. alla Politica*, I, l. 8; II-II, q. 78, a. 1, ad 3.

[2] Il passo surriferito del Commento di S. Tommaso s'intende meglio, ove si abbia sott'occhio il testo greco del Filosofo: *ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον· ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν. ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστιν.* *Polit.*, I, c. 3.

Cap. IX.

LE DUE FORME DI FRODE E MALEBOLGE

§ 1. Suddivisione della frode in chi si fida e in chi non si fida — § 2. L'ordinamento di Malebolge — § 3. I barattieri — § 4. Gl' ipocriti.

§ 1. **Suddivisione della frode in chi si fida e in chi non si fida.** — Dante suddivide la frode in due specie; secondo che si usa in chi si fida e in chi non si fida.

La frode, ond' ogni coscienza è morsa,
Può l'uomo usare, in colui che in lui fida,
Ed in quei che fidanza non imborsa.
Questo modo di retro par che uccida
Pur lo vinco d' amor che fa natura....
Per l' altro modo quell' amor s' obblía
Che fa natura, e quel che è poi aggiunto
Di che la fede spezial si cria [1].

In questi versi noi vediamo la bipartizione che della frode fa F. Fulgenzio Planciade, come sopra notammo, e anche S. Gregorio, seguíto in ciò da S. Tommaso [2]. Ma il poeta, se in essi trovò una

---

[1] *Inf.* XI, 52-56, 61-63.

[2] S. Gregorio scrive (*Morali*, l. 31, c. 17): « De avaritia *proditio*, *fraus*, fallacia, periuria, inquietudo, *violentiae* et contra misericordiam obdurationes cordis oriuntur ». Egli pertanto mette come figlie dell'avarizia, in ordine di maggior gravità, prima *tradimento*, poi la *frode*, e ultima la *violenza*. E il medesimo fa S. Tommaso, in ordine inverso nella seconda parte (II-II, q. 118, a. 8), ricopiando quasi *ad litteram* ciò che aveva

conferma dell'ordinamento da sé adottato, in Aristotele, commentato da Egidio Colonna e da Averrois nella *Rettorica*, rinvenne il principio ordinatore dell'ultimo cerchio, e della sua distinzione dal precedente, come fra breve diremo.

Qui, per la maggiore intelligenza della suddistinzione della frode, vuolsi notare che chi non si fida non è tale, perché positivamente abbia disposizione contraria alla fede, ossia la diffidenza, in colui con che tratta, perché, se cosí fosse, ogni astuzia contro di lui sarebbe a vuoto, e naufragherebbe; ma è tale, perché, avendo solo quella fidanza comune e generale, necessaria ad ogni commercio e conversazione umana, che nasce dal « vinco d'amor che fa natura », è privo di quella fede speziale, originata da amore sopraggiunto al naturale, che è tutto quel piú che distingue dagli altri coloro che tra sé son congiunti per legame di sangue, di patria, d'amicizia, e di beneficenza. La contrapposizione è quindi dal piú al meno; ché quegli che « fidanza non imborsa », ha solo la buona fede naturale, di cui abusano i frodolenti in genere; e « chi si fida » ha per soprappiú una fede particolare, la quale insieme colla prima, è crudelmente violata da speciali frodolenti, come sono i traditori. Come questi si differenzino tra loro e sieno ordinati nella ghiaccia di Cocito vedremo piú avanti: ora consideriamo la divisione e l'ordine delle colpe in Malebolge.

§ 2. **L'ordinamento di Malebolge.** — La frode, commessa in chi non si fida, è distribuita dall'Alighieri nell'ottavo cerchio, in fosse digradanti, da lui dette Malebolge, dietro le tracce della distinzione tomistica della materia remota, in persone, cose ed opere, cui già vedemmo applicata nell'ultimo girone de' violenti. Quanto a' delitti adottò di tra le commutazioni aristoteliche occulte quelle che nuociono altrui, ma non nella consistenza, per usar una frase

---

scritto nelle *Questioni disputate* (*De malo*, q. 13, a. 3): « Alio modo potest considerari (avaritia) in effectu: et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentiam; quandoque autem dolo; qui quidem si fiat in verbo, fallacia erit quantum ad simplex verbum; periurium, si addatur confirmatio juramenti; *si autem dolus committutur opere*, sic quantum ad res, erit *fraus;* quantum autem ad personas, erit *proditio*, ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum ».

dell'Aquinate, della persona, perché questi nocumenti son riserbati all'ultimo cerchio. Quindi in Malebolge pose il furto, il falso testimonio, l'adulterio, connettendolo colla seduzione non di servi, come è nell'*Etica*, ma di donne, e compí il suo disegno come gli dettava lo studio sapiente, e la parsimonia artistica [1].

Ecco pertanto l'ordinamento di Malebolge, quale, secondo noi, fu concepito e disposto pel pendío delle dieci fosse. La sua semplicità e armonia colle divisioni chiare ed esplicite del settimo cerchio, e dell'ultima bolgia, la quale fornisce il compendio e la prova della norma adottata dall'Alighieri, ci dà affidamento d'esserci appressati al vero, e d'aver tra mani il bandolo, finora per tante e sí strane e diverse vie da altri cercato, di questa cosí intricata matassa.

Come l'ultima bolgia contiene falsatori di persona, di cose, e di opere, cosí le altre nove sono divise secondo che la frode è usata nelle persone, nelle cose, o nelle opere. Il poeta esplicitamente qui non lo dice a parole come fa per la violenza, ma nel fatto lo pratica, e per la bolgia de' falsatori tutti i commentatori difatti l'ammettono.

La frode usata *alle persone* s'incontra nelle prime due bolge; cioè ne' *seduttori di donne* per altrui e per sé stessi, e negli *adulatori*, altra forma di seduttori per vantaggio proprio, o altrui.

La frode *nelle cose* appare nelle cinque bolge susseguenti, dove determinatamente se ne distinguono tre specie, cioè — cose d'appartenenza di Dio, e riguardo a queste incontriamo la *simonia*, frode nelle cose sacre; e le *divinazioni*, frodi o usurpazioni della scienza

[1] Tra i molti delitti di cui parla Aristotele nell'*Etica* sono sparsi quasi tutti quelli che Dante pone nel suo *Inferno*. Per tacere delle colpe, punite fuori della città roggia, si accenna a quelle distribuitevi dentro, oltre che nel passo citato delle commutazioni involontarie, quanto ad alcune anche altrove. Son nominati i *ladroni*, i *tiranni empi e sacrileghi*, *Etica*, IV, l. 5; i *suicidi*, V, l. 17; IX, l. 4; *gli scialacquatori*, IV, l. 1; i *sodomiti* VII, l. 5; gli *usurai*, e i *lenoni*, IV, l. 5; i *barattieri*, V, l. 15; i *ladri*, IV, l. 5; i *falsatori*, III, l. 15; i *mali consiglieri*, VI, l. 8; i *seminatori di discordie*, IX, l. 6; gli *adulteri*, *Rettorica*, I c. II ecc. Cfr. S. Tommaso nel *Commento all'Etica* ai luoghi citati; e II-II, q. 118, a. 8 ad 4.

divina [1]; — cose di ben pubblico, e in ciò troviamo la *baratteria*, frode nella distribuzione della giustizia e nel cambio delle cose pubbliche; — cose di ben privato, e qui vediamo l'*ipocrisia*, furto della lode e dell'onore de' giusti veraci; e il *ladroneccio* o sottrazione occulta della roba altrui, ossia *furto* propriamente detto.

La frode *nelle opere* è punita nell' ottava e nona bolgia, vale a dire, nell' ottava i *consigli fraudolenti*, in danno altrui; e nella nona gli *scandali* e gli *scismi*, frodi della concordia e dell' unione comune.

In fine nella decima e ultima bolgia troviamo riunite tutte le frodi che l'uomo fa rispetto a sé stesso, vuoi nella *persona*, frodando sé medesimo col fingersi un altro [2]; vuoi nelle *cose*, alterando la moneta e i metalli di proprio uso [3]; vuoi nelle *opere*, parlando contro la propria mente, colla menzogna [4].

Codesta distribuzione delle frodi in chi non si fida, piú razionale e oggettiva dell'altre finora proposte, parrà più evidente, ove si rifletta che la *seduzione* e l' *adulazione* non si dirige propriamente né alle cose, né alle opere, ma alle *persone;* che invece la *simonia*. la *divinazione*, la *baratteria*, l' *ipocrisia* e il *furto*, non versano particolarmente intorno alle persone o alle opere, ma alle *cose;* e finalmente che a lor volta i *consigli fraudolenti*, e il *seminar scandali e scismi*, non spettano per sé alle persone o alle cose, ma

---

[1] « Si quis ergo hujusmodi futura praenuntiare aut praenoscere quocunque modo praesumpserit, nisi Deo revelante, manifesto usurpat sibi quod Dei est; et ex hoc aliqui *divini* dicuntur.....: divinitate enim se plenos simulant et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura coniectant ». S. TOMMASO, II-II, q. 95, a. 1.

[2] *Falsificando* sé in altrui forma.
(*Inf.*, XXX, 41).

[3] . . . . falsai *li metalli* con alchimia.
(*Inf.*, XXIX, 137).

. . . . Io falsai
La lega suggellata del Batista.
(*Ivi.*, XXX, 73).

I commentatori distinguono, come pur accenna il poeta, i falsificatori de' metalli da quelli della moneta, ma ambedue queste classi si riducono a falsar le cose, d'uso privato, o d'uso pubblico.

[4] L'altro è il *falso* Sinon greco da Troia.
(*Inf.*, XXX, 98).

alle azioni od opere stesse dell'uomo, in quanto procedono da lui in danno del prossimo.

Così stando, a nostro avviso, l'ordine di Malebolge, non ci pare debbano esserci gravi difficoltà ad ammetterlo. Tuttavia, a dissipar qualche dubbio che potrebbe nascere, giacché il resto ci sembra abbastanza chiaro per sé, faremo solo alcune osservazioni sopra i barattieri, e gl'ipocriti.

§ 3. **I barattieri.** — Il Filomusi-Guelfi, spiega la baratteria per *acceptio personarum* [1]. Ma gli argomenti che porta contraddicono a quel che de' suoi barattieri ci fa saper Dante nella *Commedia*, e gli storici commentatori. Barattiere nel concetto dantesco è propriamente colui che fa bottega de' pubblici uffizi e della giustizia, come sono Ciampolo di Navarra [2]; frate Gomita, vasel d'ogni froda

> Ch'ebbe i nemici di suo donno in mano,...
> Denar si tolse e lasciolli di piano,
> Sì come ei dice. E negli altri uffici anche
> Barattier fu non picciol, ma sovrano [3];

e Michel Zanche, secondo la spiegazione de' commentatori. Barattare infatti è un cambiar cosa con cosa; e l'accettazion di persona, nella sentenza di S. Tommaso, è un distribuir gli uffici e le cose non per fraudolento contratto, ma solo in considerazione della persona, non badando ad altro merito che a quello del sangue, dell'amicizia, o della potenza [4]. In una parola, la baratteria è *acceptatio munerum*, non *acceptio personarum* [5].

§ 4. **Gl' ipocriti.** — Parrebbe, secondo la dottrina di S. Tommaso, che gl'ipocriti, dovessero classificarsi tra coloro che colla frode fanno ingiuria alle persone, perchè l'ipocrisia è quella simulazione per cui uno finge l'altrui persona, com'è appunto quando

---

[1] In *Giornale dantesco*, anno I, pag. 439.
[2] *Inf.*, XXII, v. 53.
[3] Ivi, v. 82-87.
[4] Cfr. II-II, q. 63.
[5] Cfr. I-II, q. 105, a. 2. *Comm. all'Etica*, V, l. 15.

il peccatore simula la persona del giusto [1]. Ma, chi ben consideri, due sono le simulazioni, poste da Dante in Malebolge. L'una è la *falsificazione di sé stesso in altrui forma*, per cui uno si spaccia per altro uomo o altra donna, come fu il delitto di Gianni Schicchi [2] e di Mirra scellerata [3]; e questa colpa fa veramente ingiuria colla persona propria all'altrui; ed è punita nell'ultima bolgia. L'altra è la falsificazione non d'una persona individua, a cui si voglia nuocere, ma delle virtú in genere proprie de' buoni, le quali formano come l'abito esterno o la pervenza loro onde sono conosciuti e stimati; e questo peccato è l'ipocrisia, « vanità che par persona », direttamente opposta alla verità per cui uno si mostra tale nella vita e nelle parole, quale veramente egli è [4]. L'ipocrita quindi non è propriamente che un simulatore di virtú e di santità, per ottener gloria o guadagno temporale [5], ond'è che non fa ingiuria alla persona altrui, in particolare, ma alla virtú de' giusti, alla lor fama non individuale, ma comune, usurpandosi la lode e l'onore che loro comunemente si suol dare. Catalano de' Catalani, Loderingo degli Andalò, Caifasso e « gli altri del concilio

Che fu per li Giudei mala sementa » [6]

non falsarono propriamente la persona altrui né la propria, ma simularono quella virtú e santità che non aveano, ebbero cioè una maschera di santo e virtuoso, non la perfezione interna, e « sotto coverta di falsa ipocrisia, dice de' primi due Giovanni Villani, fu-

---

[1] « Hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius, sicut cum peccator simulat personam justi ». II-II, q. 111, a. 2. Cfr. P. Toynbee, *Dante Studies and researches*, London, 1902, pag. 107-108.

[2] *Inf.*, XXX, 42-45.

[3] Ivi, XXX, 37-41.

[4] « Cum hypocrisit sit quaedam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est, consequens est quod directe opponatur veritati per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur Ethic., l. IV, cap. 7; II-II, q. 111, a. 3 ».

[5] II-II, q. 111, a. 3 ad 1, ad 3, e art. 4.

[6] *Inf.*, XXIII, 123.

rono in concordia piú al guadagno loro che al ben comune »[1]. E il lucro o la stima, ottenuti anche con danno altrui, che sono il fine remoto dell' ipocrisia, pongono l' ipocrita nel novero de' frodolenti e lo ravvicinano al ladro, se non altro, nel furare che fa, senza divenir detrattore, la lode altrui[2], nascondendosi frodolentemente sotto la larva della giustizia.

---

[1] *Cronaca*, VII. 13. Degl'ipocriti del Vangelo scrive S. TOMMASO (*Comm. in Matt.*, c. 15, v. 17): « Proprie dicebantur hypocritae qui intrabant theatrum, et habebant unam personam et simulabant aliam cum larvis. Isti ergo hypocritae (de' quali parla S. Matteo) sunt qui exterius aliud praetendunt quam habeant interius: unde interius intendebant lucra, exterius movebant homines ad offerendum Deo ». Di qui, e da ciò che l'Aquinate dice piú ampiamente nella *Somma* (II-II, q. 111, a. 2) appare qual senso abbia il dire che l' ipocrita simula la persona altrui, vale a dire porta la maschera e l'abito della virtù per palliare il vizio.

[2] « Hypocritarum est non manifeste, sed dolose aliis nocumentum inferre ». S. TOMMASO, *Comm. a Giobbe*, c. 15, l. 3. « Hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat; et simulando, magis furtive surripit laudem humanam quam emat ». II-II, q. 100, a. 5 ad 4. E prima dell'Aquinate, S. GREGORIO MAGNO scriveva che l'ipocrita « fur judicabitur quia per hoc quod justa loquitur, laudem sibi vitae justorum rapit ». *Morali*, l. 15, c. 8; cfr. ivi, l. 5, c. 16; l. 18, c. 7.

CAPO X.

IL CERCHIO DE' TRADITORI

§ 1. I vincoli umani nell'*Etica Nicomachea* — § 2. Le maggiori ingiurie secondo la *Rettorica* d'Aristotele — § 3. Il Commento del Gran Commentatore.

§ 1. **I vincoli umani nell'Etica Nicomachea e l'ordine in Cocito.** — Abbiamo sopra notato che nel concetto dantesco, « colui che fidanza non imborsa » vuolsi intendere in senso negativo, non privativo o contrario che importi diffidenza, altrimenti non si arriverebbe a concepire come i seduttori, gli adulatori, i simoniaci, gl' indovini, gl' ipocriti e gli altri abitatori di Malebolge potessero riuscir nella frode verso chi di loro diffidava positivamente. Gli è per questo che eziandio di « chi fidanza non imborsa » afferma il Poeta che ritiene il vincolo d'amor che fa natura, dal quale « si cria », per conseguenza, una fede comune, e naturale, cui viola e offende la frode punita in Malebolge. Questa è la fede delle relazioni umane e sociali, ch'è il fondamento d'ogni comunicazione e commutazione, ed è supposta e intesa anche quando non se ne parla, com'è supposto e inteso « lo vinco d'amor che fa natura ». Essa è pure fondamento di giustizia, perché rampolla dalla ragione che detta di dare lealmente a ciascuno il suo, ma, fuor del legame della natura e della ragione, non suppone altri vincoli o patti speciali di cui sia custode. Questi spettano alla « fidanza » o « fede speziale » che si crea dall'amore aggiunto a quel di natura, e questi

due amori si obliano da chiunque tradisce. L'omicidio violento e la seduzione, e gli altri delitti del settimo e dell'ottavo cerchio offendono la fede comune; ma il tradimento offende anche la fede speciale.

Dante parla d'amor di natura e d'amore aggiunto; ma l'amore qui val quanto amicizia, la quale, secondo Aristotele, non è altro che amor di mutua benevolenza fondato sopra qualche comunicazione [1]. Dell'amicizia tratta il Filosofo negli ultimi libri dell'*Etica Nicomachea*, e ne distingue varie specie secondo la diversità de'fini e delle comunicazioni, su cui si fondano. Alla diversità de' fini non accenna l'Alighieri, ma considera invece i vincoli che stringono gli uomini tra loro, e si fondano o sulla comunicazione nella medesima natura specifica, o in qualche altra ragione propria e piú individuale. Si noti che questa distinzione di vincolo d' amor che fa natura, e di vincolo d'amor ch'è poi aggiunto, non è come di cose totalmente diverse per origine, ma di cose l'una generale, l'altra speciale, che può nascere dalla medesima causa della prima, come avviene dell'amor naturale tra consanguinei, e concittadini. Questa triplice amicizia naturale, fondata sull' identità di specie, di sangue, e di patria vide l'Alighieri pertrattata dall'*Etica* sua [2], insieme coll'altre specie d'amicizia particolare e d'origine non naturale, ma di libera elezione, qual è quella degli amici tra loro, e del benefattore a' suoi clienti [3]. Sicché ne tolse queste quattro forme di

---

[1] «Pertinet quidem ad *amorem* qui debet esse inter homines quod homo conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius et divinius est quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, I, l 2. Cfr. Ivi, VIII, l. 1, 2, 3; II-II, q. 23, a. 1 e 5.

[2] «Amicitia inest secundum naturam generantis ad genitum, et hoc non solum in hominibus, sed etiam in volatibus, quae manifeste longo tempore studium adhibent ad educationem prolis et idem etiam est in aliis animalibus. Est etiam naturalis amicitia inter eos qui sunt unius gentis ad invicem in quantum communicant in moribus et convictu. Et maxime est naturalis amicitia illa quae est omnium hominum ad invicem propter similitudinem naturae speciei». S. TOMMASO, *Comm. all'Etica*, VIII, l. 1.

[3] «Quoniam quidem igitur non eadem omnibus reddendum neque patri omnia, quemadmodum neque Iovi sacrificantur, non immanifestum: quia autem altera *parentibus et fratribus et amicis et benefactoribus*, singulis propria et congruentia attribuendum... Videbitur autem utique nutri-

amicizia o amore speciale aggiunto a quel che fa natura, oltre la forma dello stesso amor naturale, comune a tutti; cioè il vincolo d'amore tra consanguinei, tra concittadini, tra amici, e tra benefattori e beneficati.

Ove si paragonino tra loro questi quattro vincoli speciali, si possono considerare o secondo il loro fondamento e origine, o secondo ciò che è proprio di ciascuno. Nel primo modo l'unione di naturale origine, sia di sangue sia di patria, prevale ed è piú immobile, perché tocca la sostanza stessa dell'uomo, rispetto all'altre unioni sopravvegnenti, d'amicizia e di benefizio, le quali dipendono dalla nostra libera elezione; ma nel secondo modo, secondo ciò che è proprio di ciascun vincolo d'amore che è l'amore stesso reciproco, poiché questo nelle seconde unioni cade sotto il nostro libero arbitrio piú che nelle prime, prepondera, giusta la dottrina dell'Aquinate, l'amore d'amicizia e di benefizio all'amore de'consanguinei e de' concittadini [1]. Ond'è che da questo lato quanto piú volontaria o meno naturale sarà l'amicizia, tanto maggiore sarà la colpa di chi l'offende o la tradisce. Tra consanguinei l'amicizia tien piú del naturale che tra i concittadini; e tra gli amici c'è piú volontà e libertà d'elezione che tra i concittadini; ma nel bene

---

menta quidem parentibus maxime sufficere... ad amicos autem rursus et fratres confidentiam et omnium commutationem, sed et *cognatis et civibus et contribulibus et reliquis omnibus* semper tentandum proprium attribuere et coaptare ». ARISTOTELE, *Etica*, IX, l. 2. Cfr. il *Commento* ivi dell'Aquinate. In questo passo il Filosofo raccoglie in breve le principali specie d'amicizia; tra consanguinei (parentibus, fratribus), tra concittadini (cognatis, civibus, contribulibus), tra amici (amicis), tra benefattori e beneficati (benefactoribus); tra tutti gli uomini (et reliquis omnibus).

[1] « Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjuntionem, constat quod conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum illud quod pertinet ad substantiam; aliae autem conjunctiones sunt supervenientes et removeri possunt; et ideo amicitia consanguineorum est stabilior, sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiae ». II-II, q. 26, a. 8. « Quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguinorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis ». Ivi, ad 1.

fattore, riguardo al suo beneficato, c'è ancor piú elezione e spontaneo amore, perché egli, secondo la dottrina dell'*Etica*, piú dà ed ama di quello che riceva e sia amato [1]. Di qui l'ordine e la gradazione seguíta dall'Alighieri dei quattro vincoli d'amore aggiunto al naturale; e la rispondente gravezza delle colpe che li troncano.

§ 2. **Le maggiori ingiurie secondo la Rettorica d'Aristotele.** — Poiché, come fu già avvertito, la frode, che l' uomo usa in colui che in lui fida, obblia quell'amore

> Che fa natura e quel ch'è poi aggiunto,
> Di che la fede spezial si cria,

ne consegue che il traditore commette piú delitti in uno, come quegli che viola e tronca non un vincolo solo, ma piú vincoli, onde un uomo è legato coll'altro, vale a dire l'amicizia naturale comune a tutti, e qualche altra amicizia particolare, vuoi naturale, vuoi volontaria, per tacere dell'offese a varie virtú.

Noi abbiamo visto come l'Alighieri, tra le commutazioni involontarie occulte distribuite in Malebolge, ometta quella che tocca la consistenza della persona qual è l'omicidio doloso e il veneficio. Del veneficio non parla piú oltre, ma dell'occisione con dolo egli fa una classe speciale, quella de' traditori, e le destina il piú profondo cerchio infernale, perché sí atroce delitto offende in uno la giustizia e l'amicizia, che ad essa si annette e si riduce [2]. E l'offesa fatta all'amicizia aggrava appunto la colpa dell' ingiustizia, come avverte il Filosofo nell'*Etica*, dacché amicizia e giustizia hanno identico soggetto, e l'una e l'altra importano una certa eguaglianza

---

[1] Cfr. S. Tommaso, *Comm. all'Etica.* IX, l. 7; e II-II, q. 26, a. 12; dove si spiegano le quattro ragioni perché il benefattore ama più il beneficato. All'amore più spontaneo del benefattore risponde l'amor più debito del beneficato; e quindi, ove questi agisca contro quello e l'uccida, maggior colpa commette, perché sembra inoltre peccare anche contro sé stesso (I-II, q. 73, a. 9).

[2] « Amicitia est quaedam virtus, in quantum scilicet est habitus electivus... et reducitur ad genus justitiae in quantum exhibet proportionale ». S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, VIII, l. 1; IX, l. 2; II-II, q. 80, a. 1.

nelle reciproche comunicazioni[1], l'amicizia secondo il debito morale, secondo il debito legale la giustizia[2].

A questo debito morale, che pe' consanguinei e pe' concittadini nasce non solo dall'onestà della virtú, ma anche dall'esigenza della natura, appartiene la fede speciale, che obbliga l'uomo all'osservanza delle leggi dell'amicizia, e de' patti che la natura o la concorde volontà impone[3]. Di qui la reciproca fiducia che congiunge tra loro nella vita i consanguinei, i concittadini, gli amici, e il benefattore col suo beneficato. L'usar di questa fiducia, che altri pone in noi, a sua rovina è appunto ciò che chiamasi tradimento.

È quindi il tradimento un complesso di delitti contro la giustizia. Mentre obblia l'amor naturale e quel ch'è poi aggiunto, viola, oltre la fede naturale e la giustizia, anche la fede speciale e l'amicizia, vuoi di sangue o di patria, vuoi d'elezione o di benefizio. È quindi la maggiore ingiuria che possa darsi tra gli uomini.

Un tal concetto del tradimento lo tolse l'Alighieri dalla *Rettorica* del Filosofo, dove si tratta delle minori e maggiori ingiurie. La gravezza dell'ingiuria, secondo il Commento che ne fa Egidio Colonna, dividendo il testo d'Aristotele, si misura o dalla maggior reità dell'abito onde procede, o dalla grandezza del nocumento che

---

[1] « Et augmentationem (justa et injusta) accipiunt in magis ad amicos esse; puta pecuniis privare etairum quidem durius quam civem; et non juvare fratri quam extraneo; et percutere patrem quam quemcumque alium. Augmentari autem nalum est simul amicitiae et justum, ut ejusdem entia et ad aequale pertinentia ». E S. TOMMASO spiega: « Ostendit quomodo justitia diversificatur secundum differentiam amicitiae. Et dicit quod justitia et injustitia accipiunt augmentum ex hoc quod sunt ad magis amicos. Quia scilicet *magis amico benefacere* quidem est justius, *nocere injustius;* sicut quod aliquis privet pecuniis, per furtum vel rapinam hominem *sibi familiarem et connutritum* est durius et injustius, quam si privabit *civem*. Et similiter si subtrahat auxilium *fratri*, quam si subtrahat extraneo, et si percutiat *patrem* quam si percutiat quemcumque alium. Quod autem simul augetur amicitia et justum procedit ex hoc quod in eisdem existunt et utrumque pertinet ad quandam aequalitatem communicationis ». *Comm. all'Etica*, VIII, l. 9.

[2] Cfr. II-II, q. 80, a. 1; *Etica Nicom.*, VIII, l. 10.

[3] « Fundamentum est autem justitiae fides, idest dictorum conventorumque constantia et veritas ». CICERONE, *De officiis*, I, 7. Cfr. S. TOMMASO, II-II, q. 80, a. 1. ad 3.

produce, o dalle condizioni dell' ingiuriante, o dall'offesa fatta alla stessa giustizia. Lasciando le considerazioni, che si potrebbero fare sugli altri lati dell'ingiuria, ponderiamo solo l'ultimo, e tra i delitti maggiori che offendono la giustizia in sé stessa scegliamo quelli che importano trasgressione di piú ingiustizie. Dice dunque Aristotele che è reo di maggiore ingiuria: « qui multa sustulit justa aut trangressus fuit, puta juramenta, dextras, fides, connubia: multarum enim injustitiarum excessus.... Et si in hunc a quo bene passus fuit: plura enim injusta facit et quod male facit, et quod non bene ». Il qual passo è cosí spiegato da Egidio: « Ille qui sustulit, idest removit multa justa et trangressus fuit multa, magis injustificat, puta qui fregit juramenta, dextras, fides, connubia magis peccat. Vult enim *per omnia designare diversa genera credulitatum et pactionum:* reddit enim causam dicti, quia in talibus est magnitudo sceleris, quia est excessus multarum injustitiarum.... Ille multum injustificat qui injusta facit in hunc a quo bene passus est, idest a quo bona suscepit. Et est ratio quia ille plura injusta facit, quia primo facit male, secundo quia non facit bene: teneretur enim benefacere benefactori suo »[1].

Come ognun vede, una grande rispondenza di concetto e di parti corre tra questo passo della *Rettorica* e l'ultimo cerchio infernale. Delle varie specie di fidanze *(credulità)* e di patti il Filosofo ne accenna quattro, che hanno grande analogia co' peccati delle quattro zone di Cocito[2]. Per Aristotele poi la maggior delle

[1] EGIDIO COLONNA, *Comm. alla Rettorica*, Venetiis, 1515, f. 44. Vedi piú sopra il passo piú ampiamente riferito.

[2] Colui che rompe *dextras* (δεξιὰς) che il Trapezunzio traduce per *hospitium, datam dextram*, risponde chiaramente al traditore degli ospiti, o degli amici, come piú comunemente si dice; chi rompe *connubia* o *affinitates* (ἐπιγαμίας) risponde al traditore de' consanguinei; chi rompe *juramenta* (ὅρκους) si potrebbe non senza ragione ragguagliare a' traditori della patria, che violano il giuramento mititare e civile di difenderla e mantenerla; chi rompe *fides* (πίστεις) le fidanze in genere comprende nel suo concetto anche il traditore del benefattore, il cui delitto è da Aristotele chiamato grave sopra ogni altro. « Summa injuria, si eum laedit qui de se bene meritus est», traduce il Trapezunzio. E come piú grave è dannato dall'Alighieri nel piú profondo abisso e nella zona piú prossima

ingiurie è il tradire il proprio benefattore; e in questo la sua sentenza s'accorda con ciò che delle relazioni tra il benefattore e il suo cliente egli scrisse nell'*Etica* e altrove [1].

§ 3. **Il Commento del Gran Commentatore.** — Ma più importante per chiarezza e rispondenze dantesche ci sembra il Commento che del medesimo passo della *Rettorica* fece Averrois. Egli scrive: « *Maximae injuriae est dolo uti in confidentes.* Et periurium et foederis violatio et consimilia his ex rebus quae narrantur *scriptis historiis;* et ideo horum paena non est sicut paena reliquorum injuriarum; immo expedit vilipendere illos in capitibus tribunalium una cum ipsa paena... Et turpior esset *dolus et injuria,* quando fierent *illi a quo praecessit beneficientia* illi qui dolum commiserit et injurius fuerit; et quando appareret benefaciendum et ejus intentionis esset ipsum malum, illud esset hujusmodi »[2]. Da questo passo di « Averrois, che il gran commento feo » ebbe l'Alighieri

---

a Lucifero, che maciulla i tre più grandi traditori de' benefattori umani e divini.

[1] « Haec autem sunt justa et injusta non scripta quia sunt valde manifesta, ideo sunt haec quae sunt secundum excessum virtutis et malitiae, et secundum talia homines merentur opprobria et laudes et honorationes sive honores et dona. Et ponit exemplum, puta gratiam habere idest gratiosum esse ei qui benefecit et e contra sive e converso; benefacere ei qui benefecit et auxiliativum esse amicis et quaecunque alia talia non scripta sunt, quia sunt valde manifesta et circa ea peccare est excedere in malitia ». EGIDIO COLONNA, *Comm. alla Rettorica* I (c. 13) fol. 42. E, in continuazione del passo citato, nel testo commenta il medesimo autore: « Dicit ergo quia ille multum injustificat qui peccat circa justa non scripta. Et dat rationem dicti, quia melioris moris est esse justum non per necessitatem, observare autem scripta videtur ex necessitate esse; non scripta autem observare videtur non necessarium. Si ergo melius est justum secundum non scripta, quia magis liberum, cum majori bono majus malum opponatur, injustificare circa talia ut circa justa non scripta videtur pejus ». Ivi, I (c. 14), fol. 44. — ARISTOTELE anche ne' *Problemi*, noti nel Medio Evo, scrive: « Depositum qui negat, amico injuriam facit: nullus enim quidquam deponit nisi *credens confidensque*... An quia major injuria committitur: praeter damnum enim *fides negligitur,* cujus gratia quamvis nil aliud cogat, abstinendum ab injuria ». *Problemata*, XVI, Sect. 29, 2 (*Opera,* Lugduni, 1581 II, pag. 562). Cfr. S. TOMMASO, *Comm. all'Etica,* VIII, l. 9.

[2] *Commento alla Rettorica d'Arist.*, I, c. 15 (*Opera,* Tom. II, 1550, fol. 42).

piú aperta la via a penetrar addentro nel concetto aristotelico dell' ingiuria, quale dall'*Etica* e dalla *Rettorica* a lui risultava. Qui anzi trovò la dizione verbale per la peggior forma d' ingiuria qual è la frode, che

Può l'uomo usare in quei che in lui fida;

parole che quasi alla lettera traducono la sentenza di Averrois: « Maximae iniuriae est dolo uti in confidentes ».

Ma vi ha di piú. L'ultimo cerchio infernale, a differenza degli altri tutti, porta nelle sue diverse zone quattro nomi diversi: Caina, Antenora, Tolomea e Giudecca, nomi desunti *his ex rebus quae narrantur scriptis historiis*. Sono nomi accennanti a persone storiche ree di tradimento; e il primo fu per avventura suggerito al poeta da questo medesimo luogo d'Averrois, ove il gran Commentatore, proprio immediatamente prima del brano da noi riferito, mentre annovera quattro specie di somme ingiure che facilmente si riducono alle quattro forme dantesche di tradimento, pone anzitutto il delitto di Caino, il primo omicida, poi l'uccisione de'benefattori degli uomini, come sono i legislatori, quindi i traditori per eccellenza, o della patria, e finalmente l'ingiuria contro gli affini e gli amici [1]. Nel nominar questi delitti è chiaro che Averrois non intendeva di classificarli in ordine di gravezza, perché dello sper-

---

[1] « Ex his quae magnificant injuriam est quod ille sit primus eorum qui fecerint illam et omnes successores qui illud opus egerint imitati essent illum, sicut de Abel et Cayn. — Et maximae injuriae est conducere ultimam perditionem illorum, quorum intentum est *conducere bona ipsis hominibus*, sicut est injuria quae cadit in legumlatores. Et summae injuriae est mulctandi excessivis paenis secundum leges scriptas sicut apud quasdam nationes est *tradiferis*. Et maximae injuriae est illa injuria quae infertur ab aliquo homine in suum *affinem* ejusque *socium;* nam haec fit propter suum odium et cordis livorem, damnum autem affinium suumque odium infert eis excessum malitiae ». *Comm. alla Rettorica*, l. sopra citato. Dal nome di Caino Dante dedusse *Caina*. Quello di *Giudecca*, da Giuda, ha una rispondenza in S. TOMMASO (II-II, q. 118, a. 8; *De malo*, q. 13, a. 3): « Si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit fraus; quantum autem ad *personas erit proditio*, *ut patet de Iuda*, qui ex avaritia prodidit Christum ». Gli altri nomi di *Antenora* e *Tolomea* li coniò per analogia togliendoli da altri traditori storici.

giuro, della violazione de'patti e dell' ingiuria contro il proprio benefattore tratta ancor subito dopo, come appare dal passo piú sopra citato.

Riassumendo, fra le commutazioni involontarie occulte trovò l'Alighieri nella « *dolosa occisio quae scilicet fit per vulnera fraudulenter illata* »[1] l'idea del cerchio de' traditori; la disegnò e svolse secondo la dottrina sull'amicizia degli ultimi libri dell'*Etica*, e la colorí colle piú nere tinte della *Rettorica* sotto la guida di Egidio Colonna e del Gran Commentatore.

---

[1] S. TOMMASO, *Comm, all'Etica*, V, l. 4; II-II, q. 61, a. 3. Dante accenna al tradimento nel *Convivio* I, 12: « La ingiustizia è massimamente odiata siccome *tradimento*, ingratitudine, falsità, furto, rapina, inganno e loro simili ».

Capo XI.

LA COLPA E I COLPEVOLI NELL' ORDINAMENTO GENERALE DELL' INFERNO

§ 1. Distinzione delle colpe e de'colpevoli — § 2. I colpevoli — § 3. Le colpe e il loro ordinamento — § 4. Libertà di Dante — § 5. Schema aristotelico-tomistico della topografia morale dell' Inferno — § 6. Conclusione.

§ 1. **Distinzione delle colpe e de' colpevoli.** — È certo secondo la dottrina cattolica che nell' Inferno si punisce ciò per cui uno ci va; e queste sono le opere o gli atti gravi, procedano o no da abiti peccaminosi, perché anche per un solo peccato mortale, che non basta a generar un abito né si commetta per inclinazione d'abito precedente, si può discendere in quel baratro. Francesca e Paolo, i suicidi, gli ultimi traditori, e molti altri sono dannati per un sol delitto, e Dante non li distingue nella pena da coloro che piú ne commisero e peccarono per abito di lussuria, di violenza o del tradire. Convien dunque ammettere che il Poeta, ordinando il suo *Inferno* secondo i mali abiti, vuoi ritrattivi dal bene, vuoi impellenti al male, non intendesse che tutti i peccatori dannati per delitti si perdessero a cagion del vizio ingeneratosi per il lungo peccare, ma perché la lor colpa, sia una o molteplice, si riduce sempre all'abito, di cui ogni atto può essere principio, e quindi, come avviene nelle male disposizioni, procedere per corruzione stessa della natura.

È necessario però distinguere il criterio ordinatore delle colpe

da quello de' dannati. Non ogni dannato è punito per colpe procedenti da vizio contratto, ma ogni colpa ha relazione al vizio, come abbiamo detto, e in questo rapporto sta la ragion formale per cui un peccatore come Vanni Fucci, carico d' altri delitti, è punito nel luogo che si addice al suo misfatto piú grave il furto, quasi egli fosse stato piú che sanguinario, ladro di professione. Dimodoché l'abito, che si genera dal peccato, non basta per la determinazione del luogo d' inferno pel peccatore, ma vuolsi considerare se questi, oltre dell'abito di altre colpe, non sia macchiato di delitto, fosse pur unico, piú grave de' derivanti da quella mala consuetudine, il quale, considerato appunto secondo la sua maggior gravezza, divenisse al Poeta la ragion formale della collocazione del delinquente in un cerchio piú basso nel suo *Inferno*.

In poché parole, il peccatore nell'*Inferno* dantesco, può considerarsi formalmente e materialmente. Relativamente al luogo che occupa egli è classificato formalmente secondo la colpa, che è la ragion formale della condanna in quel posto, prescindendo dall'altre di diverso genere, di cui potesse esser gravato. Se poi da queste colpe non si prescinda, il peccatore è considerato materialmente, nel complesso de' suoi delitti, tal qual si trova reo in quel luogo dove s' incontra. Quindi è che la classificazione delle colpe formali va di pari passo con quella de' colpevoli secondo la loro formale considerazione, non già secondo la materiale, in cui s' inchiudono elementi estranei, che secondo altri concetti, potrebbero fornire altre classificazioni. Cosí Cleopatra, suicida, è dannata tra i lussuriosi; Taide lussuriosa fra gli adulatori; Vanni Fucci bestiale tra i ladri; Francesca adultera, non fra i maliziosi ma tra gl' incontinenti [1].

---

[1] « Contingit duo peccata in se considerata non esse unum gravius altero: tamen propter aliquam circumstantiam advenientem aggravatur unum et non aliud; sicut duo adulteria de se aequalia sunt, tamen illud quod est ex certa malitia gravius est quam illud quod est ex passione vel infirmitate ». S. TOMMASO, *Comm. ad Hebr.*, c. 4, l. 2. Due adulterî sono per sé uguali, e quindi macchiati di doppia malizia di lussuria e d' ingiustizia (II-II, q. 154, a. 1 ad 2); ma nella gravità possono per ragione delle circostanze dell'agente variare. Chi commette adulterio per passione è piú

§ 2. **I colpevoli.** — Considerando ora il dannato materialmente nel suo complesso, si può dire di lui che qual fu vivo, tal è morto [1], perché ritiene tutta la sua malizia cogli effetti del peccato mortale, quali ebbe nella vita. Resta intero in lui il *reato di colpa*, e quello di *pena eterna*, colla *macchia* dell' anima derivante dalla privazione dello splendore della grazia, mentre delle *reliquie del peccato*, ossia mali abiti e disposizioni al male, che scemano l' inclinazion naturale al bene, rimangono, prima della risurrezione de' corpi, solo quelle che hanno sede nelle potenze spirituali dell'anima, intelletto e volontà. E poiché in queste potenze, come sopra vedemmo, risiedono le tre male disposizioni aristoteliche, incontinenza, bestialità e malizia [2], perdurano esse nelle anime de' reprobi, insieme con tutti que'cattivi abiti che ne dipendono ed hanno il medesimo soggetto. Gli altri vizi, che son proprî dell'appetito sensitivo, restano solo in radice nell'anima, in quanto l'appetito sensitivo stesso, prima della riunione dell'anima col corpo, non è se non *radicaliter in essentia animae ;* ma la malizia di tali abiti, in quanto n'era causa la volontà e la ragione, persevera in queste potenze dell'anima separata, sicché, se questa potesse usare ancor de' sensi, ancor vorrebbe peccare [3].

Con questi abiti mali rimane, come avvertimmo, il reato di colpa, che si assomma ne' demeriti, unica causa di dannazione, perché, propriamente parlando, non si merita per gli abiti o per le passioni, ma per gli atti. Il merito o demerito degli abiti e delle passioni è secondario o indiretto, come di causa istrumentale, quello degli atti è principale e diretto, anzi gli atti medesimi sono i meriti o i demeriti [4]. Di che segue che la pena infernale « rimbecca

---

lussurioso che ingiusto, ossia più incontinente che malizioso, come « ille qui maechatur ut furetur magis dicitur fur quam maechus secundum Philosophum in 5 Ethic » (II-II, q. 183, a. 2).

[1] *Inf.*, XIV, 51.

[2] S. Tommaso, *Comm. all'Etica*, VII, l. 10; I-II, q. 78, a. 3; II-II, q. 155, a. 3.

[3] I-II, q. 67, a. 1 ad 3; I, q. 89, a. 5; *De Virtutibus*, q. 1, a. 4 ad 3. Cfr. D' Ovidio, *Studii* ecc., pag. 190 e segg.

[4] « Nullus meretur nec demeretur pro habitu sed pro actu ». S. Tom-

per dritta opposizione» gli atti ossia i peccati commessi in vita [1], e per indiretto anche gli abiti mali donde procedettero. Su questi principii, per la legge del contrappasso, il genio artistico dell'Alighieri condusse la plastica de'suoi dannati, punendoli con atti tormentosi di pena contrari agli atti volontari di colpa, e castigando cosí colla continuità del travaglio anche la mala disposizione del peccare, sicché si verificasse il detto della Sapienza: « Per quae peccat quis, per haec et torquetur » [2]; e tutto l'uomo, colle sue potenze e co'suoi mali abiti, funeste occasioni e cause di colpe, fosse punito e soggetto a tanto tormento, quanto su nel mondo ebbe di delizie [3].

§ 3. **Le colpe e il loro ordinamento.** — I peccatori poi, considerati sotto la ragion formale, secondo cui furono dal Poeta classificati e distribuiti nel suo *Infernò*, si ragguagliano come s'è detto colla classificazione delle colpe, quali formalmente entrano nell'ordinamento morale de' colpevoli. Poiché l'una cosa val l'altra, noi, per maggior chiarezza considereremo non i colpevoli, ma le colpe e i criterî della loro distribuzione, riassumendo in breve quanto nel corso del nostro lavoro si venne esponendo.

Nel peccato conviene distinguere la specie e la gravezza.

La specie del peccato dipende dall'oggetto o fine prossimo, non dal fine remoto, né dall' altre differenze, come di pensiero e di opere, ovvero d'infermità, ignoranza, malizia e va dicendo [4]. Queste differenze però, se non mutano la specie, l'aggravano; e rimanendo pur un medesimo l'oggetto o la materia del peccato, può avve-

---

MASO, *De malo*, q. 2, a. 2 ad 9, e a. 5 ad 8. « Proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens ». *De veritate*, q. 26, a. 6.

[1] « Poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni : non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur ». *De malo*, q. 5, a. 2.

[2] *Sap.*, XI, 17.

[3] « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum ». *Apocal.*; XVIII, 7.

[4] « Vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum puta cordis et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias ». S. TOMMASO, *Prologo* alla II-II. Cfr. *De malo*, q. 2, a. 6, 9.

nire che l'atto volontario morale, per difetto o del giudizio della ragione, o del libero moto della volontà, non sia pieno e perfetto all'ultimo grado senza che per questo cessi d'essere colpa mortale come accade nelle colpe d'incontinenza punite nell'*Inferno*, in cui la passione precede e trascina al peccato mortale la volontà. Ove poi pari sieno le altre circostanze del peccato, la varietà nella gravezza della colpa si misura dalla maggiore o minor gravità dell'oggetto medesimo, come avviene nelle colpe di malizia. Comunque però si consideri la cosa, è sempre l'oggetto che fornisce la prima e principal differenza di gravità ne' peccati [1].

Ciò posto, l'ordinamento dell'*Inferno* dantesco va considerato sotto due aspetti: l'aspetto *generale*, secondo i mali abiti ritrattivi dal bene e inclinanti al male, e l'aspetto *speciale*, secondo la diversa materia, o oggetto particolare d'ogni cerchio e delle sue suddivisioni. I mali abiti per sé, come piú sopra e altrove avvertimmo, poiché possono estendersi ad ogni materia speciale, non bastano per la differenza specifica delle colpe, ma solo influiscono sulla loro gravezza. Di qui la ragione d'alcune discordanze tra Dante e San Tommaso. Alcune colpe, secondo l'Angelico, per l'oggetto piú gravi, come quella degli angeli neutrali, l'eresia, la bestemmia, il suicidio, Dante le attribuisce ad abito ritraente dal bene o ad abito inclinante al male, meno reo, com'è la bestialità rispetto alla malizia, e però importano di necessità minor gravezza di pena che altre, per l'oggetto loro meno gravi, come il furto, la menzogna, l'ipocrisia, i mali consigli, cui Dante ascrive alla mala disposizione piú rea, cioè alla malizia. Il Poeta infatti, seguendo la distinzione de'mali abiti in ritrattivi dal bene e inclinanti al male, racchiudenti la triplice mala disposizione aristotelica e riguardanti le cause interne, non l'oggetto del peccato, ordinò le grandi regioni dell'eterno dolore secondo la gravezza soggettiva de' mali abiti, sulla quale si fonda la prima classificazione generale delle colpe.

Gli abiti ritraenti dal bene stanno nell'Antinferno, e alle sponde

---

[1] «Quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta est prima et principalis quasi consequens speciem». I-II, q. 73, a. 3.

dell'Acheronte, perché meno grave è il non far bene che fare il male. Piú in là è il regno degli abiti inclinanti al male, per colpa determinata e positiva, come fecero tutti coloro che ruinano a valle

Fino a Minós che ciascheduno afferra [1].

L' incontinenza, donde procedono i peccati di disordine nelle affezioni umane, considerate per sé e non ne' loro effetti verso il prossimo, occupa il declivio della valle infernale che scende alle mura di Dite, ed è graduata secondo il decrescente ostacolo opposto dalle passioni al moto libero dalla volontà.

Nella città di Satana invece non piú si considera l'ostacolo delle passioni disordinate, ma la libera elezione cattiva per sé stessa, la quale, se senza ingiuria del prossimo, causa l'eresia, se con ingiuria, dà origine alla malizia bestiale e frodolenta. La malizia bestiale, o bestialità, che usa la violenza, è meno grave della malzia semplice, che si serve della frode, sí in chi non si fida e sí in chi si fida.

Come ognun vede, in queste divisioni piú generali, si prescinde dall'oggetto piú prossimo e solo si ha l' occhio alle cause interne della colpa. Ma ciò non basta per la distinzione delle colpe e dei colpevoli in concreto, onde fa d' uopo considerare l' ordinamento dantesco sotto l'aspetto piú speciale dell'oggetto, ch' è termine e fine d'ogni peccato, riferentesi a' vari abiti mali.

L' incontinenza quindi per questo lato, secondo che riguarda la conservazione della specie, e dell' individuo, i beni esterni o la propria difesa indebita, causa le colpe che occupano i quattro cerchi piú vicini a Dite.

La malizia, se contraria al vero rivelato, diviene eresia; se nociva altrui, è bestialità e malizia semplice.

La bestialità, secondo l'oggetto particolare, e la sua crescente gravezza, riempie i tre gironi digradanti di violenze contro il prossimo, contro sé stesso e contro Dio, perché all'amor del prossimo prevale l'amor di sé stesso, e a questo quello di Dio, prima regola dell'amar noi stessi e il prossimo. Ma nel settimo cerchio la suddivisione de' delitti d'ogni girone secondo la persona e le cose, se

[1] *Inf.*, XX, 36.

salva la simmetria del disegno, non salva la norma, come sopra avvertimmo, della maggior gravezza, per la ragione che

forma non s'accorda
Molte fiate all' intenzion dell'arte,
Perché a risponder la materia è sorda [1].

Nella malizia frodolenta, si in chi non si fida, come in chi si fida, la quale occupa i due cerchi piú profondi, le colpe sono pure chiaramente distinte e specificate secondo l'oggetto, ossia le persone, le cose e l'opere, senza ingiuria mortale in Malebolge, con morte o distruzione dolosa in Cocito. Nella distribuzione de' traditori, come spiegammo, c' è un crescendo nella gravezza del delitto secondo una certa norma, ma ne'frodolenti l'ordine sembra ricalcato piú secondo l'analogia della divisione de'violenti, che dietro una legge di crescente gravità da parte dell'oggetto [2]. La ragione che per avventura se ne può dare, per questo lato, sarebbe che le persone pel loro vivo influsso piú muovono oggettivamente che le cose e queste piú che le opere, che han piú dell' immateriale; e quindi la malizia della frode è maggiore dove meno attrae l'oggetto.

§ 4. **Libertà di Dante.** — Fu criticato da piú d'un dantista l'ordinamento morale dell'*Inferno* perché non fatto secondo criterî e divisioni che si accordino colla teologia morale moderna. Ma la casistica d'oggidí non esisteva a' tempi di Dante, quando la morale e la dogmatica s' intrecciavano insieme colla filosofia in un corpo solo, come è nella *Somma* dell'Aquinate. Dante, come abbiamo visto, non si scostò dalla dottrina di S. Tommaso, anzi sul commento di lui all'*Etica* disegnò il suo *Inferno*, e dalla *Somma* tolse la magistrale divisione aristotelica della malizia o ingiuria per forza e per frode. Il testo di morale nelle scuole del Medio Evo, come tutti sanno, era l'*Etica* del Filosofo, non gli *Specula animae*, o *Confessionalia*, o altri siffatti centoni, raffazzonati per comodo

---

[1] *Parad.*, I, 127-129.

[2] Questa forse è la causa perchè Malebolge che

. . . . . . inver la porta
Del bassissimo pozzo tutta pende,
(*Inf.*, XXIV, 38).

è un campo pochissimo inclinato verso il centro.

de' confessori e predicatori, e a'quali con immenso vantaggio successero piú tardi i trattati e le *Medulle* di teologia morale. Dante, seguendo pel suo *Inferno* l'*Etica* del Filosofo, fu, come ora si direbbe, all'altezza de' suoi tempi, e diede un ordine al suo *Inferno*, che s'era piú intelligibile allora che non adesso, per l' ignoranza nostra dell'opere del Filosofo, non era meno ricevuto e razionale, come appare dal capolavoro teologico del Medio Evo.

Che se egli in qualche punto si scostò dalla sua Guida scolastica, questa stessa glie ne concedeva il diritto. S. Tommaso infatti ammette che nelle ingiurie contro il prossimo, quantunque l'ordine della gravità sia per sé da desumersi dal nocumento, tuttavia può darsene un altro secondo le circostanze aggravanti o diminuenti, che si considerano dalla parte o del nocumento stesso o di chi lo fa, se cioè per ignoranza, infermità o malizia [1]. Dante ponderò le colpe prima dalla parte di chi pecca, secondo le cause interne, che ne sono come la norma piú universale, poi secondo l'oggetto particolare e in questo lato usò di quella libertà che l'Aquinate ed i teologi suoi contemporanei gli consentivano nell'elasticità piú o meno larga dei criterii morali intorno a' singoli peccati, sicché con alcune piccole divergenze da' concetti scolastici, ottenne maggiore unità e una mirabile euritmia nel disegno generale del suo *Inferno*.

§ 5. **Schema aristotelico-tomistico della topografia morale dell'Inferno.** — A prova dell'unità e della disposizione armonica di forma e di concetto nell'ordinamento infernale dantesco, e insieme qual riepilogo e compimento di quanto sian venuti finora chiarendo, proponiamo al lettore lo schema dell'*Inferno*, quale, a nostro avviso, seguendo la dottrina dell'*Etica*, commentata da San Tommaso, Dante lo ebbe escogitato.

---

[1] « Peccata quae committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur... Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate vel incautela ». II II, q. 73. a. 3.

SCHEMA ARISTOTELICO-TOMISTICO DELL' INFERNO DANTESCO.

- Mali abiti
  - ritraenti dal bene . . . .
    - Antinferno . . . . *Pusillanimi*
    - I Cerchio . . . . *Non battezzati* e *Infedeli giusti*
  - inclinanti al male
    - *ex passione* . . INCONTINENZA
      - II » . . . . *Lussuriosi*
      - III » . . . . *Golosi*
      - IV » . . . . *Avari e prodighi*
      - V » . . . . *Iracondi*
        - *furiosi*
        - *accidiosi*
        - *presuntuosi*
    - *ex certa malitia*
      - contro la verità rivelata . . . VI » . . . . *Eretici*
      - contro la giustizia
        - BESTIALITÀ — VII Cerchio. Violenti
          - I contro il prossimo
            - nella persona . . *Omicidi*
            - nelle cose . . . . *Predoni*
          - II contro sé stessi
            - nella persona . . *Suicidi*
            - nella cose. . . . *Scialacquatori*
          - III contro Dio
            - nella persona. . . *Bestemmiatori*
            - nella natura (cose). *Sodomiti*
            - nella natura e nell'arte (opere) . *Usurai*
        - MALIZIA
          - VIII Cerchio. Frodolenti in chi non si fida
            - (frode negli altri)
              - nella persona.
                - I . *Seduttori*
                - II . *Adulatori*
              - nelle cose . .
                - III. *Simoniaci*
                - IV. *Indovini*
                - V . *Barattieri*
                - VI. *Ipocriti*
                - VII *Ladri*
              - nelle opere .
                - VIII *Consiglieri fraudolenti*
                - IX. *Seminatori di discordia*
            - (frode in sé stessi) X
              - nella persona . . *Falsatori di sé stessi*
              - nelle cose. . . . *Alchimisti* e *falsari di moneta*
              - nelle opere . . . *Bugiardi*
          - IX Cerchio. Frodolenti in chi si fida (*dolosa occisio*)
            - *Caina* . . . . . Traditori de'consanguinei
            - *Antenora* . . . . » de'concittadini
            - *Tolomea* . . . . » degli amici
            - *Giudecca* . . . . » de'benefattori

§ 6. **Conclusione.** — Da quanto finora fu esposto, ci pare lecito dedurre che veramente, come accenna l' Alighieri nel Canto XI dell'*Inferno*, l'*Etica* del Filosofo, ch'ei chiama sua, è il fondamento e la fonte principale della distribuzione de' dannati nella valle d'abisso; alla cui dottrina subordinò quanto dedusse dagli altri autori. Di che segue che il richiamo, fatto nel medesimo canto all'*Etica Nicomachea*, non è una mera reminiscenza scolastica o un complemento della citazione del libro, come sostennero alcuni dantisti anche recentemente, ma la proposta formale del criterio ordinatore delle colpe. Onde il Commento di S. Tommaso all'*Etica* e la *Somma* vengono a schierarsi in prima linea tra le fonti dantesche, e tanta importanza acquistano, che, ove ci mancassero altri sussidî secondari, basterebbero quei libri a fornirci la piú piena e desiderabile spiegazione di tutto l' ordinamento morale dell'*Inferno* dantesco, che un intelletto equo e non traviato da pregiudizi potesse ragionevolmente esigere.

Né con ciò crediamo d'aver fatto opera perfetta, e chiarite tutte le oscurità dell'ordinamento della prima Cantica del divino poema. Nutriamo però fiducia, che quanto da altri si potrà ancora — e sarà non poco né lieve, — scovare intorno a questo argomento, lungi dall' infirmare quanto fu da noi stabilito e accertato, v'aggiungerà anzi prova maggiore, e rassoderà una volta di piú il contrastato aristotelismo dell'Alighieri nella concezione morale della città dolente.

APPENDICE

La concezione dantesca del gran Veglio di Creta

I. Importanza e « stranezza » del « gran Veglio » di Creta — II. Sua relazione colla statua apparsa a Nabucco, e diverso significato — III. Il regno di Saturno e il « Veglio ». Ricerca della genesi della concezione dantesca — IV. L'origine d'ogni male. Il libro di Riccardo da San Vittore: *De mystico somnio statuae Nabucodonosor* — V. Interpretazione di Riccardo, e suoi concetti — VI. Il « Veglio » e l'*homo vetus* — VII. Le parti del « Veglio ». Critica dell'interpretazione del Poletto. Doppia esegesi di Riccardo da S. Vittore — VIII. Le quattro fessure — IX. La testa di fin oro formata e senza fessura. Tre interpretazioni. Il libero arbitrio — X. Il lato pagano del Veglio. L'isola di Creta e i fiumi infernali. Roma « speglio ». Conclusione.

I.

« Qualunque possa essere, scrive il chiaro dantista mons. Poletto, il modo speciale d'intendere il *Veglio* in sé e nelle sue parti, non vi può esser dubbio che non racchiuda una grande concezione dell'Autore, desunta dalla filosofia della storia, della quale l'Alighieri si mostra così attento e sottile e felice indagatore »[1]. E per fermo dalla *Commedia* stessa, chi ben consideri le circostanze, in cui Virgilio si apre la via a parlar del Colosso del Monte Ida, è

[1] *Alcuni studii su Dante Alighieri,* Siena, 1892, pag. 191.

facile argomentare quale importanza gli convenga nell'architettura dell'*Inferno* dantesco. I due visitatori della valle dolorosa, scesi già per tutti i cerchi, che fuori della città roggia sono il soggiorno penoso degl'incontinenti, e, superata la contesa co' demoni, entrati nelle mura di Dite, avevano pur varcati non solo due altri dei quattro fiumi infernali, l'Acheronte e lo Stige, ma e veduta la varietà de' tormenti e de' tormentati nello stesso Flegetonte, riviera di sangue bollente poco piú su della selva de' suicidi, poc' anzi trapassata, cioè nel primo girone del medesimo cerchio settimo. E pure Virgilio, quasi di ciò dimentico, egli, che tante altre cose notabili, particolarmente davanti alle porte della città roggia, aveva dimostrate al suo discepolo, esce all' improvviso in queste parole davanti al « picciol fiumicello » fatto dallo scolo di Flegetonte fuor della selva de' suicidi:

Tra tutto l'altro ch' io t'ho dimostrato
  Poscia che noi entrammo per la porta,
  Lo cui sogliare a nessuno è negato,
Cosa non fu dagli tuoi occhi scorta
  Notabil come lo presente rio,
  Che sopra sé tutte fiammelle ammorta [1].

Certo non fa gran maraviglia, né è cosa troppo notevole, che le dilatate falde di fuoco pioventi sopra quel rivo di sangue si ammorzassero, come si spegne un tizzone fra i densi vapori dell'acqua bollente. Ma quelle parole piú che altro sono l'esordio di quel che segue, e l'addentellato per la digressione sul Veglio di Creta, come chiaramente si pare da' versi seguenti:

Queste parole fur del duca mio:
  Perché il pregai che mi largisse il pasto
  Di cui largito mi aveva il disio [2].

Virgilio rispondendo non si mette già a spiegar come sopra quel rigagnolo « ogni vapor si spegne », ma, pigliando le cose assai dall'alto, e quasi *ab ovo*, imprende a parlar di Creta, del Ve-

[1] *Inf.*, XIV, 85-90.
[2] Ivi, 91-93.

glio del monte Ida, delle sue parti e fessure, e quindi de' fiumi fatti dal corso delle lagrime che ne gocciano.

Di che si fa manifesto l'intento del Poeta. Il chiamar notabile quel fiumicello né nuovo né grande, accenna invece all'importanza della sua fonte, veramente degna di nota, « tra tutto l'altro » dimostratogli da Virgilio, ossia al gran conto che vuolsi far della statua che sta dritta dentro la deserta montagna di Creta.

È questa una statua misteriosa, che incontriamo inaspettata nella visione mistica e fittizia dell'Alighieri, come già in quella fantastica e oggettiva del re Nabucco la statua simboleggiante, quale l'interpretò Daniele, le successioni degl' imperi. È « una della piú strane figurazioni simboliche, dice lo Scherillo, la piú strana anzi di tutto il poema » [1].

Ma codesta stranezza del Colosso ad argomentarla dall'improvvisa sua apparizione nella *Commedia* senza che di sua esistenza il Poeta ce ne facesse prima altrove cenno qualsiasi, ci sembra grandeggiare davanti perché colla immobilità di una statua gigantesca si oppone a tutta la vita, il fracasso, il turbinío, e la molteplicità delle pene e de' dannati finora in un continuo moto infernale offertici dal poeta. Ed il simbolo ci diviene vieppiú strano, perché non ne vediamo il vero allegorico che nasconde, e quell' intimo nesso ond'è legato col profondo concetto morale che informa tutto il disegno della valle d'abisso. L' ignoranza nostra del pensiero dantesco e la spiegazione, finora insufficiente e che non finisce di appagarci, data del Veglio di Creta, mentre ci lasciano un vuoto nella mente, e un non so che d' incerto e vago nell'indirizzo, fanno sí che codesta grandiosa concezione dell'Alighieri ci abbia l'aria di un riempitivo, e di un soprappiú misterioso, se si vuole, ma troppo oscuro e sepolto per poter brillare della piú bella luce poetica onde sono irradiate l'altre parti del disegno dantesco. I meravigliosi slanci d'ingegno, le immagini sublimi, e leggiadre e nuove forme del bel dire, le cose da tener a segno i savi, da spaventare gli scellerati, la filosofia profonda e vera, l'alto immaginare e l'ingegno veramente

[1] M. SCHERILLO, *Lectura Dantis*, *il Canto XIV dell'Inferno*, Firenze, 1901, pag. 21.

divino, cui il Biagioli afferma avrebbero veduto i dotti nel quadro ritraente l'episodio del Veglio, se destavano l'ammirazione di lui, non entusiasmarono nel fatto gli altri cultori di Dante.

Non si può ammirar degnamente la concezione del divino poeta se non si presuppone l'intelligenza non d'un barlume ideale, ma del verace e distinto concetto che le sta sotto. Finché questo non si afferri, la statua del gran Veglio vestirà sempre agli occhi nostri un po' l'aria d'enigma, e staremo incantati davanti ad essa come all'udir una lontana melodia,

Quando a cantar con organi si stea,
Che or sí or no s'intendon le parole[1].

II.

Che tra la figurazione dantesca e la statua apparsa in sogno a Nabucodonosor re di Babilonia ci sia stretta affinità e rispondenza, non vi ha nessuno che lo neghi. Ma, come bene osserva il Poletto, molti chiosatori andarono troppo in là, e vollero vederci rassomiglianza non solo nel simbolo moralmente preso, ma un'immagine rispecchiata del senso politico con che il Profeta interpreta la visione[2]. Discordi ne' particolari, convengono quasi tutti, dice il Casini, nell'idea che simboleggi il corso dell'umanità nelle sue varietà e il progressivo peggioramento dell'uomo[3]. Altri veggono nel Veglio gli anni che scorrono, o il simbolo del tempo, altri la vita del mondo, altri l'umanità da cui si originano le colpe, i dolori, le lacrime. Tutte queste sentenze, e altre, che omettiamo,[4]

---

[1] *Purg.*, IX, 144-145.

[2] G. Poletto, op. c. pag. 193.

[3] *Commento alla D C.* Cfr. anche Isidoro Del Lungo, c. XIV, in » *Lectura Dantis» genovese*, Firenze, Le Monnier, 1906, pag. 106 e segg.

[4] Ricordiamo però l'opinione di Antonio Lubin, il quale spiega il Veglio nel senso storico-politico e morale, fondandosi sulla dottrina di Ugone e Riccardo da S. Vittore, benchè da' loro scritti non derivasse quell'interpretazione larga e teologica, che ci par la più verace. Cfr. il suo libro *Allegoria morale, ecclesiastica e politica nelle due prime Cantiche della D. C.* Graz, Kienreich, 1864, pag. 64 e segg. e la *Commedia di D. A...* da lui *esposta e commentata*, Padova, Penada, 1881, pag. 575 e segg.

hanno il loro lato buono, ed in un punto o nell'altro s'approssimano al vero, cui però non raggiungono nella sua pienezza, per la ragione, che quasi tutte partono dal concetto politico quand'anche arrivino al morale. Qui appunto, dice il Poletto, sta l'errore. E calza bene un'acuta osservazione del D'Ovidio, ripetuta dal Capetti, che cioè nelle reminiscenze e nelle rassomiglianze che noi vediamo delle concezioni dantesche colla Bibbia o con varie leggende, la genesi dell'invenzione dantesca talvolta esige spiegazione simile, tal'altra dissimile, e anche diversa od opposta; onde a comprender la sapienza di Dante, fa d'uopo osservare quello che egli a bello studio non ha imitato, e ciò che invece ha trasportato e adattato a scene o simboli del tutto diversi da quelli che la Bibbia o la leggenda gli suggerivano [1]. Canone ragionevolissimo, e chiave di molti enigmi danteschi, ove, bene inteso, se ne faccia quell'uso saggio e moderato secondo la discrezione, che ci salvi sí dall'esagerazione del veder in ogni concepimento dell'Alighieri una metamorfosi delle figurazioni altrui, sí dallo scetticismo, che riesce a negare anche le affinità o rassomiglianze piú aperte, vuoi parallele, vuoi antitetiche.

E nell'ideare il simbolo del Gran Veglio dell'Ida il poeta partí appunto dalla statua storico-politica veduta da Nabucco; ma per lui il concetto politico non è che secondario e accidentale; è l'occasione del suo simbolo non il sostrato del suo pensiero. Il Poletto, che combatte coloro i quali nella successione de' vari metalli non veggono che un succedersi di Monarchie, nella sua interpretazione non si libera totalmente da tal pregiudizio, e, mentre ravvisa nella statua « il simbolo del processo morale, in genere, dell'umanità », s'appoggia alla tradizione politico-morale di Ovidio, e distingue l'umanità in due grandi periodi, come stati politico-morali, rinnovantisi, da Adamo e da Cristo in giú [2].

---

[1] V. Capetti, *Dante e le leggende di S. Pier Damiani* in *Studi sul Paradiso dantesco*, Bologna 1906, pag. 112, (Biblioteca storico-critica della lett. dant., II Serie n. 3).

[2] Op. c., pag. 193 e segg.

III.

Che nel simbolo dantesco c'entri il concetto del tempo, non si può negare, ma il tempo non è misurato dalla successione de'vari metalli, come figure di varie epoche, sibbene dalla durazione della statua stessa qual essa è nella sua composizione, e dalla perennità delle lacrime gementi dalle sue ferite. Quando vi fosse messa quella statua, se prima o dopo la nascita di Giove, e avanti l'apparizione degli uomini sulla terra, il poeta nol dice. Se i Cureti, per celare i vagiti di Giove a Saturno, facevano, per impulso di Rea, le grida, nel monte Ida, dovean viver per certo contemporanei degli Dei; e, per non esser ancor deserta, come cosa vieta, quella montagna, e correre a que' dí « l'età dell'oro, e suo stato felice », l'immobile Veglio non ci dovea esser per anco nascosto o, se ci era, non pare ch'ei dovesse già portar le ferite nelle parti inferiori, simboli di età ancor non nate, né gocciar lacrime. C'erano allora uomini, ma uomini, come i Cureti, dell'età dell'oro, dell'epoca di Saturno, sotto il quale « fu già il mondo casto » e quindi senza corruzione di colpe, nè necessità d'Inferno.

Era dunque l'epoca del paradiso terrestre, la prima fase dell'umanità non ancor decaduta, e l'isola di Creta un Eden per gli Dei e per gli uomini, dove se c'era qualcosina di male, era piú che degli uomini, del buon Saturno stesso, avido di regnare, che, per non perder il trono, divorava i propri figli, ed avrebbe divorato anche Giove, se l'astuzia della madre Rea non vi faceva far le grida d'attorno [1].

Ma, passato quel tempo felice, e spodestato Saturno, col suben-

---

[1] Terrificas capitum quatientes numine cristas
Dictaeos referunt Curetas; qui Iovis illam
Vagitum in Creta quondam occultasse feruntur
Cum pueri circum puerum pernice chorea
Armati in numerum pulsarent aeribus aera,
Ne Saturnus eum malis mandaret adeptus
Aeternumque daret Matri sub pectore volnas.

LUCREZIO, II, v. 632-638.

trar di Giove si sviò l'umana famiglia, e dovette allora dentro dal monte Ida, sorger o invecchiar la statua dell'uomo, e ciascuna parte, fuorché l'oro, rotta d'una fessura, gocciar lacrime di corruzione sull'umana ruina secondo il progressivo peggioramento delle età dei popoli.

Tale è la concezione dantesca secondo la leggenda profana di Virgilio e di Lucrezio, la quale colla giunta de' quattro fiumi infernali, del simbolo biblico e d'altre idee medievali, riesce a quella *contaminatio* di pagano e di sacro, di simbolismo e di verità che è proprio delle invenzioni dell'Alighieri.

Mostrarne la genesi, e a quali concetti s'ispirasse l'Alighieri è ciò che ora ci proponiamo, senz'assumerci però l'impresa di esaminare l'altrui opinioni e confutarle in quello che non si attiene all'indirizzo del nostro pensiero. Le escogitazioni fatte sopra il puro testo del poema, qualora non abbiano per fondamento che l'acume del glossatore, per quanto belle ed ingegnose non finiscono di persuaderci e ci lasciano scettici. Siamo persuasi, dopo tanto strano almanaccare d'interpreti, che convenga portarci a' tempi di Dante, e lí cercare quello che poteva offrirgli argomenti, simboli, imagini, pensieri per l'espressione dell'alto suo intelletto. Per tal via ci pare di rivivere al fianco del poeta, di studiare con lui, di seguirlo nella selezione delle parti del suo edificio, e di sorprenderne meglio il recondito significato.

Egli per fermo, scrivendo la *Commedia*, non volle infilare indovinelli allegorici e rompicapi alla maniera del *Faust* di Göthe, ma, riserbandosi sempre quella libertà propria d'un genio che sia padrone della sua fantasia e sappia tenere il fren dell'arte, scelse o plasmò i suoi simboli in modo che, sempre nuovi nel loro intreccio, nel pensiero addossato alla figurazione non fossero nuovi nè sí lungi dal simbolismo comune de' dotti da non poterlo talvolta incontrare analogo o identico ne' loro volumi, anche quando questi stessi non gli offrivano simbolo e allegoria sí belli e tanto bene già sposati tra loro da essere pronti ad accomunarsi cogli altri, da lui escogitati, sulla scena della *Commedia*.

In una parola, per noi vale il canone del Giuliani: *Dante va*

spiegato con Dante e co'suoi maestri[1], ed han piú importanza per l'intelligenza del sacro poema i precursori e i contemporanei, quali si sieno, di Dante: perché questi gli furono maestri mentre i successori non sono che discepoli postumi che nulla a lui suggerirono, perché in nulla poté interrogarli.

IV.

Il Veglio di Creta, a nostro avviso, raffigura l'uomo corrotto dopo il peccato originale. Un tal concetto non è nuovo, e ultimamente il Pascoli[2] l'adottò per la sua interpretazione dell'allegoria della *Commedia,* e, meglio di lui, il perspicace Flamini, il quale, dietro nostre osservazioni, distinse pure le quattro ferite della statua e ne fece geniale applicazione al corrompimento umano[3]. Ma

---

[1] *Metodo di commentare la Commedia di Dante Alighieri*, Firenze, 1861, pag. 151.

[2] Egli scrive (*Sotto il velame*, Messina, Muglia, 1900, pag. 237): « Il veglio è il genere umano stesso... il genere umano incluso nell'idea del sacro Romano impero », e ne spiega le parti con le quattro età del genere umano; con la vita contemplativa o spirituale, secondo lui raffigurata nel destro piede che è *terra cotta*, « perché l'autorità spirituale è debole fondamento del governo » (pag. 238): ragione moralmente e storicamente falsa. Cosí, per esempio, non la pensavano Carlo Magno, ed i giuristi medievoli, che di governo si conoscevano un pochino. Ma il Pascoli, ch'è poeta, interpretando la *Commedia*, qui dove poetano anche i chiosatori, e altrove, non dimentica sé stesso; e il suo sistema, espresso ne' tre volumi: *Minerva oscura*, *Sotto il velame*, e *La mirabile visione*, dove son pur tante belle cose e buone, è personale quanto lui. Nel Veglio poi egli vede solo *una fessura* inflitta alla natura umana, dal peccato di Adamo; e scrive (*Sotto il velame,* pag. 240): « La fessura è *molto probabilmente*, dunque, codesta *vulneratio (naturae),* e, il gran Veglio, è la natura umana ». È un bel passo verso la soluzione, ma ancor incerto, forse perché piú che il proprio acume e studio che meglio gli avrebbe giovato, seguí Cosimo Bertacchi, a cui dice di dover molto, nell'opuscolo: *Il gran veglio del monte Ida*, Torino, 1877.

[3] *I significati reconditi*, Livorno, Giusti, 1904, pag. 30 e segg.; *Avviamento allo studio della D. C.*, ibid, 1906, pag. 57 e segg.

a misurare l'importanza della figurazione dantesca non basta lo spiegarne il vero che di sotto il velame prima appare; vuolsi ricercare inoltre la ragione e la via che condusse il poeta a nascondere quel vero sotto quel velo.

La descrizione che del Veglio ci offre la *Commedia* consta di quattro parti: nella prima si parlà del luogo, nella seconda si descrive il colosso e la sua composizione, nella terza si tratta delle ferite, e nell'ultima de' fiumi originati dalle lacrime. Il luogo ed i fiumi richiamano idee pagane; mentre la statua e le ferite ci riconducono alla Bibbia e alla Scolastica. Paganesimo e cristianesimo, secondo fu già detto, cosí nel Veglio si uniscono come le lacrime gementi dalle sue quattro ferite si mescolano insieme a' suoi piedi prima di dirocciare nell'*Inferno*. Perché, come osserva il Palmieri, nell'*Inferno* piú che nel *Purgatorio* e nel *Paradiso*, convengono gli adoratori de' falsi dei che muoiono in ira al Cielo.

Se è cosa ardita e difficile indagare quando e come il poeta si conducesse a figurar l'uomo corrotto nella statua apparsa a Nabucco, non va però lungi dal vero chi dai concetti che della colpa del primo uomo ci offre la *Commedia*, e che sono come il fulcro del suo organismo scientifico, deduca, per dir cosí, la genesi del gran Veglio.

Il sacro poema, al quale ha posto mano e cielo e terra, non è che la storia della caduta dell'uomo, e della punizione de' suoi misfatti, e insieme del suo risorgimento e rinnovellamento completo [1]. La colpa d'origine macchiò tutto il genere umano, quando la nostra natura « peccò tota nel seme suo » [2] e Adamo

> Dannando sé, dannò tutta sua prole;
> Onde l'umana specie inferma giacque
> Giù per secoli molti in grand'errore [3].

Nel pensiero di Dante come in quel della Chiesa, e di tutta la

---

[1] Vedi per quel che riguarda l'interpretazione generale della seconda Cantica gli articoli apparsi nella *Civiltà Cattolica* di Roma intorno alla *Concezione del Purgatorio Dantesco*. (Fascic. di marzo e segg. 1906).

[2] *Par.*, VII, 85.

[3] Ivi, v. 27.

Scolastica, ogni colpa ha relazione col primo fallo; e dalla corruzione dell'umana natura nel primo uomo deriva ne' singoli ogni infezione di colpa. Quest' alto concetto, vasto quanto il genere umano, e profondo quanto l'inferno, non isfuggí all'alta fantasia dell'Alighieri, il quale, mentre ne descriveva e notomizzava coll'arma versatile del suo odio e della sua compassione i tristi effetti puniti nell'oltre tomba, ripensava di continuo alla fonte del male dell'universo, [1] ricordata a lui dal mormorio, dal fango, dal bollore, e dal ghiaccio de' fiumi infernali. Non poteva quindi nella figurazione dei suoi tre regni ometter quella dell'origine d'ogni male: e la simboleggiò nel gran Veglio.

Del quale la prima idea crediamo di non andar lungi dal vero se affermiamo che gli venne dalla lettura di Riccardo da S. Vittore. Non già ch'egli non avesse, per dir cosí, già fermo nella mente il vero che voleva esprimere, ma gli mancava per avventura il simbolo da scegliere, modificare e rifare sí che rispondesse al suo pensiero e al suo ideale. Basta dare un'occhiata al libro: *De mystico somnio statuae Nabucodonosor,* per convincersene, ove Riccardo,

Che a considerar fu piú che viro, [2]

contempla tutta la corruzione dell'umana natura, senza però ometter d'accennarne il rimedio, perché egli non solo spiega il simbolismo della statua, ma anche le circostanze della sua visione e della sua distruzione, cose queste che per l'Alighieri non erano che d' importanza indiretta.

V.

Riccardo non nega, anzi suppone come notissima l' interpretazione della statua data da Daniele, ma si argomenta con farne una discussione tropologica di spronare il lettore alla scienza della verità e alla disciplina de' costumi. « Sembra, dic'egli, che il pro-

---

[1] *Inf.*, VII, 18.
[2] *Par.*, X, 132.

feta con questa mistica visione voglia designare come l'uomo perfetto a poco a poco scorra all'ingiú *(defluere)*, e per certi gradi di corrompimento rovini al fondo » [1].

In questo esordio del Gran Contemplatore c'è tutto il pensiero di Dante con le linee maestre del suo disegno, perché il Veglio di Creta non va considerato come simbolo del succedersi delle Monarchie, come in Daniele, ma tropologicamente quale imagine del corrompersi della perfetta umana natura. Inoltre il *paulatim defluere*, e il *corruere in ima* non poté forse suggerir al poeta la connessione de' fiumi infernali col Veglio, e l'idea delle lacrime gementi dalle sue ferite, che nel loro deflusso scorressero fino all'imo della valle dolorosa?

Al par della statua biblica è « grande » anche il Veglio dantesco; e la sua grandezza ben raffigura l' immensità della corruzione e della rovina umana, e, secondo Riccardo, anche della riparazione fattane da Cristo. Quest'ultimo concetto, riflettente un'idea del Poletto, ma in altra forma, non disdice neppure alla concezione dantesca, ove si pensi che la riparazione risponde al rintegramento dell'umana natura in quello stato di perfezione, donde cadde: sicché, sotto quest'altro riguardo, la grandiosità del Veglio rappresenta la dovizia e magnificenza de' doni sovrannaturali e pre-

---

[1] « Quid illud Nabucodonosor somnium juxta litteram designet notissima illa Danielis expositio docet. Sed displicere non debet si tropologica discussione ex eadem materia eliciatur quod ad veritatis scientiam vel morum disciplinam lectorem aedificet. Ut ergo intentionis ejus summam paucis perstringam, videtur propheta hoc loco ex mystica visione designare *quomodo viros virtutum contingat paulatim defluere et quibusdam detrimentorum gradibus in ima corruere; et per visitantem gratiam* quandoque ad pristinum vel potius potiorem animi statum *insurgere*. Haec autem permutationis corruptela vel reparationis medela accidere utique solet in utraque vita tam activa quam contemplativa... *Activae autem vitae detrimenta designantur in statua*, quae inchoata ex auro desinit in testam : in summo aurea, in medio argentea vel aerea, in imo ferrea vel testea. Ecce ut vides quanto inferior tanto semper invenitur seipsa deterior ». *De mystico somnio statuae Nabucodonosor*, c. 1. (*Opera*, Venetiis, 1506). Cfr. *De erudit. int hom.*, lib. I, c. 1.

ternaturali conferiti da Dio all'uomo, là nell' Eden e da lui perduti. Con tal lieve modificazione di pensiero, quanto Riccardo dice nel senso morale della statua di Nabucco, non è altro che il miglior commento che possa illustrare il Gran Veglio di Creta.

« Che cos'è la statua se non l'umana effigie? », scrive egli. Questa statua è grande, sublime, e terribile [1]. E parimente la considerazione dello stato della vita umana è grande in quanto soggiace alla *corruzione*, sublime in quanto è destinata alla *riparazione* e terribile in quanto è esposta alla *perdizione*. La sua corruzione per la colpa attuale e originale è immensa come il mare; sublime come l'imagine del Figlio di Dio la sua riparazione; e la divina vendetta contro di lei terribile come l'estensione dell'iniquità, vuoi secondo il crescere della pena, vuoi secondo il giudizio della corruzione, vuoi secondo la sentenza della pena. Tale l'interpretazione, da noi in poche parole compendiata, che magistralmente ce ne dà Riccardo [2].

---

[1] « Tu rex videbas et ecce quasi statua una *grandis*: statua illa *magna* et statura *sublimis* stabat contra te: et intuitus ejus erat *terribilis* ». DANIEL, II, 31.

[2] Diamo intiero il passo perché ci sembra troppo bello e importante. « Quid est statua nisi effigies humana?... Humanae siquidem vitae conditio quae in hac statua figuratur, quamvis unumquodque secundum aliud in singulis invenitur, specialius tamen et expressius ex uno grandis, ex altero sublimis, et ex alio invenitur terribilis. Una itaque humanae conditionis consideratio et immanis est ex ea parte qua subjacet corruptioni; et sublimis est ex ea parte qua reservatur reparationi et terribilis ex ea parte qua patet perditioni. Vultis audire quanta immensitas corruptionis? *Cui comparabo vel cui assimilabo te filia Hierusalem? Cui exaequabo te et consolabor te, virgo filia Sion? Magna velut mare contritio tua.* Vultis agnoscere quanta sit sublimitas reparationis? *Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii ejus, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; quos praedestinavit, hos et vocavit et quos vocavit hos et justificavit: quos autem justificavit, illos et magnificavit.* Vultis et illius nosse quantus sit terror divinae percussionis? *Quis*, inquit, *novit potestatem irae tuae et prae timore tuo iram tuam dinumerare? Revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent.* Attende ergo magnitudinem statuae nostrae in consideratione culpae, altitudinem in consideratione gratiae, terrorem in consideratione paenae. O vere culpae magnitudinem et secundum *culpam actualem* et secundum *culpam originalem*. Et pro culpa

In questa luce il Gran Veglio giganteggia al nostro sguardo, e, passata nell'ombra la successione delle Monarchie che ne impiccoliva il concetto, ammiriamo il genio dantesco che innalza la sua materia a' lampi della contemplazione riccardiana, e come un sol uomo, immobile e dritto nel mezzo del Mare Magno dell'antichità ci presenta tutti i popoli e gl'individui decaduti, e perduti, secondo l'energica frase di S. Agostino, qual *massa dannata*. E l'aver posto il Gran Veglio non nel mondo sotterraneo, ma sulla terra, dentro un monte illuminato dal sole, da quel sole i cui raggi sono « duci » al poeta montante i balzi del *Purgatorio*. e sollevantesi quindi dalla sua

---

originali audi quid de homine dicitur homini: *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis*. Et de culpa actuali accipe vocem improperii: *In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix;* unde est quod ei dicitur: *Leva in circuitu oculos tuos et vide ubi non prostrata sis meretrix*. — O vere et gratiae altitudinem tam secundum gratiam justificantem, confirmantem quam secundum gratiam glorificantem. Metire, si vales, sublimitatis celsitudinem secundum gratiam justificantem. Nam *quantum distat ortus ab occidente longe fecit a nobis iniquitates nostras*. Suspice et eminentiae altitudinem secundum gratiam confirmantem, quoniam, *secundum altitudinem coeli a terra corroboravit misericordiam suam super timentes se*. Aestima, si potes, dignitatis sublimitatem secundum gratiam glorificantem: *Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei: si autem filii et haeredes; haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi*. — O statuae nostrae adspectum vere terribilem secundum poenae additionem, terribilem secundum judicium corruptionis, terribilem secundum judicium damnationis. O adspectum terroris secundum judicium corruptionis: *Quoniam circumdederunt me mala quorum non est numerus, comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui ut viderem. Multiplicati sunt super capillos capitis mei*. O adspectum plenum terroris secundum judicium condemnationis. *Et sicut non probaverunt*, inquit Apostolus, *Deum habere in notitia, tradidit illos Dominus in reprobum sensum ut faciant quae non conveniunt: repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia*. O adspectum plenum terroris, plenum horroris secundum judicium damnationis. *Terribilis enim*, secundum eundem Apostolum, *quaedam expectatio judicii et ignis aemulatio quae consumptura est adversarios. Ignis enim eorum non extinguetur et vermis eorum non morietur:* eorum utique qui *ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*. Ex his omnibus, ut arbitror, perpendis quam sit *horrendum incidere in manus Dei viventis*. Quid his terribilius dici quid his terribilius potest excogitari? » RICCARDO DA S. VITTORE, op. c., c. 22.

vetta al cielo, ci ricorda che Dio, il Sol divino, non abbandonò l'umana creatura degenerata, e sedente nelle tenebre e nell'ombra di morte, ma sempre cercò illuminarla de' raggi della sua grazia, quando pure gli voltava le spalle. Onde mentre la corrotta parte dell'umanità si ruinava nell'abisso, quella sana, che mercé il divin favore non soggiaceva totalmente alla corruzione inferiore, serbava ancora in mezzo al paese guasto e deserto di questo mondo un raggio dell'età

. . . . dell'oro e suo stato felice [1],

e si salvava, scendendo al limbo, dal naufragio comune. Di ciò i pagani non si accorgevano, ed è questa per avventura un' altra ragione dell' occultazione del Veglio dentro il monte. Perchè il popolo e i filosofi del Paganesimo senza la rivelazione, non poteterono conoscere la *prima origine del male umano*, ossia la colpa d' origine e le ferite dal peccato inflitte all' umanità, se non *materialmente* e negli effetti, non *formalmente* e nella causa che li produsse e produce, benché lor ne dessero qualche barlume e sospetto le adombrazioni mitologiche di Saturno, dell' età dell' oro, di Promoteo e del vaso di Pandora.

Per tal modo il Veglio di Creta, isola situata, secondo l'opinione degli antichi, nel centro del mondo, rappresenta la grazia perduta, la colpa commessa, e la pena inflitta; e, squarciato il velo, che n'avvolge il mistero, sprigiona luce nuova, larga, e sfavillante sopra l'*Inferno* dantesco, e tutto il sacro poema.

VI.

Ma se la statua apparsa a Nabucco è grande, non rappresenta però veruna età, né di giovane né di vecchio; laddove il colosso dantesco è propriamente « un Gran Veglio ». In codesta specificazione del simbolo, non abbastanza avvertito, sta tutto il pensiero del poeta, e il genuino sostrato dell'allegoria, donde scaturisce la piú alta prova di quanto dicemmo finora.

---

[1] *Purg.*, XXVIII, 138.

Non la necessità della rima, tanto tiranna d'ogni poeta, ma la profondità della dottrina morale e teologica suggerí all'Alighieri di battezzar per « Veglio » la statua del monte Ida. Essa, come fu detto, rappresenta l'uomo corrotto; e l'uomo corrotto, secondo il linguaggio dell'Apostolo [1], e, dietro lui, de' Padri, dei Dottori e degli Asceti, non è che il **Vetus homo**, l'*uomo vecchio*, che si contrappone al nuovo rigenerato per Cristo, perché rappresenta la vecchia vita, menata nel peccato in che si vive secondo Adamo [2]. Cosí l'intende S. Agostino, e S. Tommaso s'accorda con lui in quella che ne dà una chiarissima spiegazione. L'uomo vecchio, dice egli, è la vetustà dell'uomo introdotta pel peccato, in quanto pel peccato si corrompe il bene della natura, e signoreggia nell'uomo, finché egli soggiace al peccato. E poiché ciò che è signoreggiante nell' uomo si dice esser proprio l' uomo, ne viene che il soggiogante principato di cotesta vetustà di colpa piglia nome d' uomo vecchio. E può intendersi per essa sí il reato o la macchia de' peccati

---

[1] *Rom.*, 6, 6; *Ephes.*, 4, 22; *Coloss.*, 3, 9.

[2] « Veterem hominem nihil aliud Apostolus quam vitam veterem dicit quae in peccato est, in quo secundum Adam vivitur. De quo dicit: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt* (Rom. 5). Ergo totus homo ille, idest interiore et exteriore sui parte inveteravit propter peccatum et paenae mortalitatis addictus est ». S. Agostino, *Contra Faustum*, l. 24. Cfr. Beda, *Comm. ad Coloss.*, 3, 9. Ugone da S. Caro riporta, al medesimo passo dell'Epistola a' Colossesi, le parole di S. Agostino; e altrove (*Comm.* Rom. 6, 6) interpreta l'uomo vecchio pel *fomite del peccato*, ovvero per *qualunque peccatore;* raccogliendo poi le diverse spiegazioni nel *Commento all'Epistola agli Efesi*, IV, 22, in questo schema:

Vetus homo	Adam, Gen. 5. Fomes Caro, 2 Cor. 4: Si quis deforis est etc. Corpus peccati, idest congeries peccatorum, Lucae 11, 34. Diabolus Prava consuetudo.

« Adam » e « Diabolus », se si considerino come causa o tentazione di peccato, si riducono alle altre spiegazioni, tutte aggirantisi intorno al concetto di *corrompimento umano*.

attuali, sí la consuetudine della colpa, sí anche il fomite del peccato proveniente dal fallo del primo padre [1].

Ma queste tre cose, a cui l'Aquinate, non altrimenti che Ugone da S. Caro, riduce la vecchiezza dell'umana natura, sono tra loro cosí legate da aver una medesima origine. Come la macchia delle colpe attuali per lo piú si connette colla prava consuetudine, cosí questa mette capo al fomite del peccato, effetto della prevaricazione d'Adamo, o colpa d'origine, nella quale, come in suo principio, virtualmente preesistono tutti i peccati attuali [2]. Di che si vede come il Veglio simboleggi perfettamente tutta l'umana corruzione, dalla colpa d'origine ch'è volontariamente la meno rea, all'attuale piú grave e personalmente piú responsabile [3]. Quindi tra le sponde de' fiumi, formati dalle lacrime del Veglio, sono racchiusi tutti i delitti del vero *Inferno* dantesco, ossia de' nove cerchi della valle dolorosa. L'Acheronte e il Cocito sono i confini del regno di Satana, perché i pusillanimi che stanno nell'antinferno ne son quasi fuori dacché « misericordia e giustizia gli sdegna », come

. . . . setta de' cattivi
A Dio spiacenti ed a' nemici sui.

---

[1] « Vetus homo noster, idest vetustas hominis per peccatum inducta, simul scilicet cum Christo crucifixus est, idest per crucem Christi est mortificatus. Sicut enim supra dictum est, vetustas homini per peccatum inducta est in quantum per peccatum bonum naturae corrumpitur. Quae quidem vetustas in homine principatur quandiu homo peccato subjacet. Et quia id quod est principale in homine dicitur esse ipse homo, inde est quod in eo quod peccato subiicitur ipsa vetustas peccati dicitur esse vetus homo. Vetustas autem peccati potest intelligi vel ipse reatus seu macula actualium peccatorum vel etiam consuetudo peccandi vel etiam ipse fomes peccati proveniens ex peccato primi parentis ». *Comm.* ad Rom., c. 6, l. 2.

[2] « In peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio unde est multiplex virtute ». S. TOMMASO, I-II, q. 82, a. 2 ad 1.

[3] Bellissima è la descrizione dell'« uomo vecchio », che si legge nelle *Meditationes piissimae*, c. XV, attribuite a S. Bernardo (Inter *Opera S. Bernardi*, Milano, Gnocchi, 1852, vol. III, pag. 534): « Scio quemdam qui per annos plurimos tecum familiariter vixit, ad mensam tuam sedit, cibum de manu tua sumpsit, in sinu tuo dormivit, cum voluit tecum colloquium

Sudditi dunque dell'imperator del doloroso regno sono gli abitatori de' nove cerchi, trista preda che il vecchio Adamo procaccia al Diavolo, prima causa della sua vecchiezza, e, per tanto, da Ugone da S. Caro chiamato pure uomo vecchio.

Ed in codesto concetto del Veglio, quale l'abbiamo delineato, sta forse la precipua e piú verace soluzione del problema intorno alla posizione del Limbo, situato dal poeta tosto al dí là dell'Acheronte come primo cerchio. Quivi infatti, tra la luce e le tenebre fuor del regno dell'infernale « conoscitor delle peccata », viene punito con la pena del danno, e senza martiri, il peccato della natura od originale [1] che non si commette, ma si contrae nascendo, e per ordine di tempo è il primo delitto, e per le sue conseguenze, anche in quelli che dal battesimo ne furon liberati, è la prima

---

habuit: hic jure haereditario servus tuus est. Sed quia ab ineunte aetate delicate nutristi eum et virgae pepercisti, contumax effectus est, levavit calcaneum suum super caput tuum, et te in servitutem redegit et tui crudeliter dominatur. Sed fortasse dices: Quis est hic? *Vetus homo* tuus qui conculcat spiritum tuum, qui pro nihilo habet terram desiderabilem qui sola quae carnis sunt sapit. Homo iste a nativitate coecus est et surdus et mutus, inveteratus dierum malorum, rebellis virtuti et veritati, inimicus crucis Christi. Deridet innocentem et simpliciter transeuntem, ambulat in magnis et in mirabilibus supra se. Arrogantia ejus est plusquam fortitudo ejus. Nullum reveretur. Dicit in insipientia sua: Non est Deus. Tabescit bonis et malis pascitur alienis. Immundis cogitationibus pascitur: non fatigabit in illis transgrediens usque ad finem. Dispergit et dissipat propria, sicut prodigus; cupit et rapit aliena sicut avarus; turpitudinem et ignominiam congregat sibi; simulans et callidus provocat iram Dei. Homo iste totus in peccatis natus est et sic nutritus, amicus iniquitatis, filius mortis, vas irae in contumeliam, aptus ad interitum. Qui cum talis sit, enarrat justitias Dei et assumit testamentum ejus per os suum. Odit disciplinam, proiicit dominum suum post dorsum suum. Cum videt furem, currit cum eo et cum adulteris portionem suam ponit. Adversum filium matris suae ponit scandalum. Super terram etiam thesaurizat iram in die irae ». — Chi poi ha vaghezza di veder applicate al senso morale tutte le parti fisiche dell' « uomo vecchio », legga il *Commento* di UGONE DA S. CARO, Epist. ad Rom., c. VI, v. 6.

[1] « Sex nominibus hujusmodi peccatum nominari consuevit. Dicitur enim peccatum originale, languor naturae, tyrannus, lex membrorum, concupiscentia et fomes peccati ». EGIDIO COLONNA, *Comm. ad Rom.* IV, l. 13. Romae, Bladus, 1555, f. 28.

fonte di tutte l'altre colpe personali, che ne' cerchi inferiori, sottoposti alla giurisdizione di Minosse, si scontano eternamente anche con pene di senso.

VII.

Ma il pensiero dantesco, che già sí chiaro ci si rivela ne' senili lineamenti della simbolica statua, viemmeglio rifulge e si determina nella composizione delle sue parti eterogenee, e nella fessura che, all'infuori d'una, tutte le solca. L'oro, l'argento, il rame, il ferro, e la terracotta del Veglio non sono che i componenti della statua apparsa a Nabucco [1]. Vero è che si suol citare anche la descrizione che delle diverse età leggesi nelle *Metamorfosi* d'Ovidio [2], con una giunta tolta da una satira di Giovenale [3]. Ma l'Alighieri, piú che a' poeti latini e alla tradizione mitologica del paganesimo, in questo caso ebbe l'occhio alla Bibbia, perché l'ordine de' metalli nel Veglio se è il medesimo che nelle quattro età di Ovidio, la nona però di Giovenale non ha nome per il semplice motivo che essa stessa non ne trovò uno a sé conveniente e la natura non la nominò da verun metallo [4], laddove il Veglio nel-

---

[1] La sua testa è di fin oro formata
E puro argento son le braccia e il petto,
Poi è di rame infino alla forcata.
Da indi in giuso è tutto ferro eletto
Salvo che il piede destro è terracotta,
E sta in su quel, piú che in sull'altro eretto.
Inf., XIV, 106-111.

E DANIELE (II, 32-33): « Hujus statuae caput ex auro optimo erat, pectus autem et brachia de argento, porro venter et femora ex aere. Tibiae autem ferreae, pedum quoedam pars erat ferrea, quaedam autem fictilis ».

[2] *Metam.*, I, 89 e segg.

[3] *Sat.*, XIII, 28 e segg.

[4] Nona aetas agitur pejoraque soecula ferri
Temporibus, quorum sceleri non invenit ipsa
Nomen et a nullo posuit Natura metallo.
(*Ibidem*).

l'ordine, se non nell'estensione, de' metalli e dell' argilla, perfettamente risponde alla statua simbolica di Nabucco [1].

Non sono dunque, se non forse per indiretto e casualmente, da vedere nel Veglio le cinque età del genere umano, tanto piú che torna assai difficile a' dantisti il determinare quando finisca l'una e cominci l'altra. Né ad altro che ad una arbitraria interpretazione si riduce la metamorfosi proposta dal Poletto, per la quale il genere umano che « dall'oro dell'innocenza, via via procedente di male in peggio, era giunto alla piú miserabile abbiezione, all' *argilla* » a' tempi di Augusto; nella venuta di Cristo, di argilla che era « per miracolosa opera di Provvidenza si *sarebbe rimutata* in oro, e l'umanità, fatta buon mondo, *avrebbe ricominciato* il nuovo suo corso, come a' tempi di Saturno, per rimutarsi nel giro de' secoli di bene in male e di male in pessimo » [2]. In tal maniera noi avremmo non una, ma due statue o gran Vegli; il primo pagano e scomparso, il secondo, riposto sul piedestallo del primo, cristiano e tuttora esistente: sostituzione, di cui nessun cenno si legge nella *Commedia.* E quand'anche, secondo il pensiero del dotto Dantista, ciò potesse correre, piú che rinnovazione, sarebbe peggioramento, se dopo tramutatasi l'argilla in oro, l'oro di nuovo tornasse argilla; e il vantaggio recato da Cristo al genere umano, gli sarebbe stato piuttosto di danno, dacché ci par migliore una statua che abbia testa d'oro, petto e braccia d'argento, ventre di rame, gambe di ferro, e sol un piè di argilla, che non quella la cui testa fosse di argilla, il petto e le braccia di ferro, le gambe d'argento e un piede d'oro. E contro una tale interpretazione, che vuol essere morale, sta specialmente l'asserto teologico che Cristo, rinnovando il mondo o il genere umano, fece a rovescio di Adamo: questi, come persona, viziò prima la natura, e poi la natura viziò ogni persona; quegli invece ripara adesso ciò che appartiene all'in-

---

[1] La differenza sta in ciò, che il Veglio è di rame infino alla forcata, e la statua di Nabucco fino alle cosce; di piú il Veglio ha solo il piede destro di terracotta, mentre la statua di Nabucco ha ambo i piedi parte di ferro e parte di argilla.

[2] *Op. c.*, pag. 198.

dividuo, e poscia nella risurrezione gloriosa in tutti riparerà ciò che è della natura [1]. Frattanto l'uomo, rigenerato per Cristo, mentre, come persona, sveste per l'infusion della grazia la vecchiezza del peccato, non isveste però la vecchiezza del fomite e degli altri effetti della colpa d'origine, perché continua sempre in lui il medesimo *stato della natura corrotta*, [2] ossia rimangono sempre in lui le cause interne della colpa, e specialmente quella concupiscenza, che propriamente non è peccato, ma dal peccato deriva ed al peccato inclina [3].

Onde il Veglio di Creta è sempre il medesimo attraverso i tempi, come medesima è la corruzione dell'umana natura, che travolge nel baratro infernale ogni uomo che vive secondo quella. Esso è tutt'uno col *corpo di morte e di peccato*, di cui parla l'Apostolo [4]. « *Quid ergo dixerim corpus peccati? Hoc merito dixerim imaginem quam impegit et confregit lapis excisus de monte sine manibus, cujus caput aureum, et ceterorum membrorum fuisse describuntur quaedam ex argento, quaedam ex aere, quaedam ex ferro, quaedam ex luto et ferro* ». Cosí S. Bernardo, o Guiberto in un sermone [5], ove s'interpreta moralmente la statua della vision di Nabucco.

---

[1] « Peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero, converso ordine, prius reparat id quod personae est, et posmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est ». S. TOMMASO, III, q. 59, a. 3 ad 3.

[2] Cfr. S. TOMMASO. Ivi, q. 59, a. 1, e a. 7 ad 3.

[3] Cfr. *Conc. Trid.*, sess. V, de peccato orig.

[4] « Hoc scientes quod vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati. » *Ad Rom.* VI, 6. « Quis me liberabit de corpore mortis hujus ? » *Ibid.*, VII, 24. Cfr. S. TOMMASO, *Comm.* a questi luoghi.

[5] S. BERNARDI, *Opera*, ed. cit. III, pag. 1101 : Sermo in illud : *Sapientia vincit malitiam*. L'esordio non è che l'interpretazione morale della statua veduta da Nabucco. Dopo le parole citate, cosí continna : « Caput est malitia, quam superius saporem diximus mali : unde et per *aurum* exprimitur, quo nimirum sapientia in Scripturis designatur. Medium vero corporis, idest pectus et brachia ex *argento* fuisse memorantur... Unde per ipsum curiositas designatur, quae in his duobus sensibus, visu videlicet et auditu maxime viget quia per ipsos, utpote principaliores corporis fe-

Vero è che i vizi applicati alle diverse parti della statua variano da interprete ad interprete. Nel sermone testé citato, l'oro designa malizia, l'argento curiosità, il rame libidine, il ferro volontà indurata, l'argilla immondezza d'opere.

Riccardo da S. Vittore moraleggia anche piú, e pone una doppia interpretazioue, l'una che spiega i metalli procedendo da bene a male, l'altra che tutto piglia in senso cattivo. Secondo la prima, nell'oro s'intende la carità, nell'argento la verità, la frode nel rame, nel ferro la violenza crudele, e la fragilità o l'incontinenza d' ira nell'argilla: cioè ne' componenti meno nobili press'a poco i tre mali abiti che dividono l'*Inferno* dantesco[1]. Secondo l'altra inter-

nestras, mors crebrius et levius intrare consuevit ad animas nostras. Per ventrem autem et femora, ubi libido dominatur, designatur voluptas, quae *ex aere* fuisse describuntur quod similiter lucidum est et sonorum... Tibiae, quae molem sustinent corporis *ferreae* dicuntur. Squama squamae coniungitur et totam sustinet machinam peccati prava et more ferri indurata voluntas... Per pedes quorum pars quaedam erat *ferrea*, quaedam *fictilis*, opera signantur tenebrarum, quibus ad notitiam pervenitur hominum. Lutum et ferrum bene sibi invicem non cohaerent. Per lutum operum immunditia; per ferrum mentis pertinacia designatur: quae licet ad horam coniungantur diu tamen cohaerere non possunt. Ducis siquidem in bonis dies tuos, sed in puncto *descendes ad inferos*». Nicolò di Lira espone anch'egli moralmente la statua di Nabucco, interpretandola per la *vita simulata*. *Bibbia cum Glossis... et Postilla Nicolai de Lyra*, Venetiis, 1558, in *Dan.*, c. II, v. f.

[1] «In auro intelligitur charitas; in argento veritas; in aere simultas; in ferro crudelitas, in testa fictili fragilitas. Testa enim facile frangitur et per eam recte *impatientiae fragilitas* figuratur. Ferrum quod cetera omnia metalla comminuit et domat, competenter quidem *crudelitatis violentiam* designat quae resistentia quaeque premit et opprimit. Aes autem argentum imitatur in sono, sed multum dissonat in praetio: sic *simulatio* suavem adulationis tinnitum habet in sermone et suaviter reboat et dulciter resultat in opere. Sed quantum per verbum et exercitium demulcet extrinsecus, tantum per consilium et desiderium pallet intrinsecus, argentum quoque quo frequentiore usu atteritur eo utique clarius redditur. Sic *veritatis* consilia experientiae usu quo certiora eo clariora redduntur. *Charitatis* claritatem auri fulgor exprimit quae caelestis desiderii igne flammescit. Et sicut aurum ceteris metallis praefertur, o quantum est inter testam et aurum, inter statuae finem et statuae principium! Statua quae ex auro incipit in testam desinit. Puto quia nemo repente fit turpissimus, sed quia minima *negligit*, paullatim *defluit*». Op. cit. c. 23. «Ut autem quae diffusius jam

pretazione, che tutto spiega in mala parte, l'oro è arroganza, jattanza l'argento, pertinacia il rame, sevizia il ferro, impazienza la terracotta [1]. Il secondo simbolismo che solo in parte combacia col primo, s'avvantaggia però su di esso perché estende vieppiú l'idea della corruzione; ma per Riccardo, benché egli l'ammetta, non è il migliore né quello da lui ampiamente spiegato nelle sue piú minute particolarità.

Notevole in queste due esegesi simboliche, è la giunta, da noi sopra già accennata, con che finiscono, cioè l'idea di *deflusso* e di *alluvione* e di *fiume* per cui da un grado all'altro si scorre fino al profondo: idea tutta dantesca [2].

---

diximus ad compendium revocemus, in capite aureo intelligitur *devotio*, in membris argenteis *discretio*, in aereis *simulatio*, in ferreis *indignatio*, in testeis *dissolutio* ». Ibid., c. 24

[1] « Si quis autem totum quod de statua dicitur velit accipere in malo, ejus assertioni absque dubio facile cedo... Hoc quod per revelationem cernitur, huic secundae lectioni alacrius arridet ubi totum quod dicitur in malam partem accipere placet. Quid enim aliud est hujus statua nisi *humana figura*, sive *humana vita*? Et quid aliud est *humana figura sine rationabili anima* nisi actio congrua sine intentione recta? Totiens itaque non dicam animal nutritur, sed statua juxta humanam effigiem fabricatur, quotiens homo inordinate conversationem suam secundum carnis prudentiam quae inimica est Deo moderatur... Secundum hanc itaque acceptionem qua totum referimus in malam partem, per aurum potest intelligi arrogantia, per argentum jactantia, per aes pertinacia, per ferrum saevitia, per testam impatientia». Ibid., c. 26. RICCARDO diè pure un'interpretazione politica, analoga a quella di Daniele, della statua di Nabucco, adottata dal Lubin e dal Costa. Cfr. OZANAM, *Dante e la filosofia cattolica*. Milano, 1841, pag. 102, nota.

[2] « Nec statim qui hujusmodi sunt se in infimo demergunt sed prius de bono in pejus, dehinc de minus bono in malum, et demum de malo in deterius corruunt. Mons enim cadens paulatim *defluit* et terra *alluvione* cousumitur ». Ibid., c. 23. « Scimus autem quia *amoris alveus* quo amplius erga proximum obstruitur extrinsecus, eo altius erga semetipsum intumescit intrinsecus et quanto quisque miserabilius per privatum amorem in semetipso languet tanto utique molestias suas molestius sustinet, tantoque difficilius desideria sua cohibet». *Ibid.*, c. 26. Di qui potrebbe dedursi che il *corso* delle lacrime del Veglio simboleggia il fiume dell'amor proprio prima origine d'ogni colpa in ogni potenza dell'uomo, fiume che poi nell'*Inferno* si divide in quattro per la maggior specificazione:

VIII.

Ma l'Alighieri nella concezione del gran Veglio, innalzando la sua materia, operò con piú arte rincalzandola sí da farci meravigliare, volò com'aquila sopra gli altri interpreti della famosa statua, e, se da loro si ebbe il suggerimento, fu una favilla e un passo rispetto alla gran fiamma e al volo che secondò. Già la determinazione de' lineamenti senili nella statua, offertagli dalla Bibbia e dai Commentatori, ferma chiaramente il concetto dantesco, ma esso vieppiú risplende e si separa d'ogni altro e si concreta, per l'aggiunta delle fessure al Veglio [1]. Se infatti il gran Veglio simboleggia l'umana natura corrotta e invecchiata nel peccato, dal quale, secondo la comune sentenza de' Teologi, appresa come un assioma, da'Padri [2], ne rimase ferita, anche la statua dantesca dovea portarne i segni. E da S. Tommaso, se mal non ci apponiamo, vuoi per la *Somma*, vuoi per il *Commento* a S. Paolo, venne a Dante l'idea di raffigurare il Veglio colle ferite dell'umanità. Parlando, nell'esposizione dell'Epistola agli Efesii, dell'uomo vecchio, l'Aquinate gli attribuisce il peccare *ex errore* o per ignoranza, *ex malitia*, ed *ex infirmitate*, dalla quale pur nasce la *cura della*

---

che riveste l'amor proprio secondo i diversi abiti mali e peccati a cui trascina.

[1] Ciascuna parte fuor che l'oro, è rotta
D'una fessura che lagrime goccia
Le quali accolte foran quella grotta.
(*Inf.*, XIV, 112-114).

[2] L'idea delle *ferite* all'umana natura inflitte dal peccato nacque dall'interpretazione, che fanno i Padri, della parabola di quell'uomo che, discendendo da Gerusalemme in Gerico, incappò ne' ladroni, *qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt semivivo relicto.* (Lucae, X, 30). Cfr. S. AMBROGIO, BEDA, S. BASILIO, TEOFILATTO, UGO DA SAN CARO in *Comm. a S. Luca;* ORIGENE, *Hom.*, 34 in Lucam; S. AGOSTINO, *De quaest. Evang.*, l. 2, q. 19; S. BERNARDO, *Sermo I De annunt.*; S. TOMMASO, *Catena Aurea* in Lucam; A LAPIDE, *Comm. a S. Luca.* Il numero delle *quattro* ferite, *ignorantia*, *malitia*, *infirmitas*, *concupiscentia* è dagli Scolastici generalmente attribuito a Beda, ma nell'opere, che di lui ci restano ora non s' incontra. Beda tuttavia è tra i Padri colui che più esplicitamente pone il principio che per il peccato l'uomo rimase *spoliato dei doni gratuiti e ferito ne'naturali* (in *glossa svper Luc.*, X).

carne, ossia la concupiscenza o *cupiditas,* che formano appunto le quattro ferite della natura umana corrotta, benché ivi non le chiami con questo nome [1]. Onde altrove afferma che la legge vecchia o mosaica fu data per quattro cose, secondo le quattro conseguenze del peccato enumerate da Beda, cioè malizia, infermità, concupiscenza ed ignoranza [2]. Nella *Somma* poi discorre esplicitamente della *vulneratio naturae* e delle quattro ferite sull'autorità di Beda, derivandole come conseguenza non solo dal peccato originale, ma anche dall'attuale [3]. E quattro fessure pose anco l'Alighieri nel gran Veglio. Infatti delle cinque parti, quattro son fesse, dacché

Ciascuna parte, fuorché l'oro, è rotta
D'una fessura che lagrime goccia [4].

---

[1] « Homo vetus dicitur tam interior quam exterior qui subiicitur vetustati quantum ad animam per peccatum, et quantum ad corpus quia membra corporis sunt arma peccati. Et sic subiectus homo peccato secundum animam et corpus dicitur vetus homo, secundum quod illa vetusta sunt quae sunt in via corruptionis vel in ipso corrumpi : quia *quod antiquatur et senescit prope interitum est* ut dicitur *Hebr.*, VIII, 15. Et sic homo subiectus peccato dicitur vetus quia est in via corruptionis : propter quod subdit: *Qui corrumpitur secundum desideria erroris.* Nam unumquodque corrumpitur cum recedit ab origine naturae suae. Natura autem hominis est ut desiderium ejus tendat ad id quod est secundum rationem. Perfectio autem et bonum rationis est veritas. Quando ergo ratio tendit *ad errorem* et desiderium ex hoc errore corrumpitur, tunc vetus homo dicitur. Dicit autem *secundum desideria,* scilicet, mala. *Rom.*, XIII, 14; *Carnis curam ne feceritis in desideriis.* I, *Timoth.*, VI, 9. .... *Radix enim omnium malorum est cupiditas.* Quia autem haec desideria in quibusdam trahuntur *ex infirmitate*, in quibusdam vero *ex malitia*, sicut in illis qui dicunt Deum providentiam non habere ideo dicit *erroris*, quia in talibus sic errantibus corrumpitur intellectus et affectus ». *Comm. ad Eph.*, IV, l. 7.

[2] « Lex vetus data est propter quatuor secundum quatuor ex peccato consecuta quae enumerat Beda, scilicet propter malitiam, infirmitatem, concupiscentiam et ignorantiam ». *Comm. ad Galat.*, III, l. 7.

[3] I-II, q. 9, 85, a. 3.

[4] *Inf.*, XIV, 112-113. La fessura, ond'è rotta ciascuna parte, e « che *lagrime goccia* », vuolsi rappresentare non come una crepatura qual si vede nel disegno aggiunto all'*Avviamento allo studio della Divina Commedia* del Flamini, pag. 58, per la quale le lacrime piú che a forma di goccia, sembrano uscire come un rigagnolo ; sibbene come una ferita di punta

Niun dubbio pertanto che codeste fessure non simboleggino la *vulneratio naturae*, e per conseguenza che il Veglio raffiguri la stessa umana natura corrotta pel peccato originale e attuale.

Ma se le fessure sono ferite, *vulnera*, di che mai saran simbolo le parti stesse componenti la statua? Ognun vede che, dietro la guida dell'Aquinate, la risposta non è difficile. Conviene pertanto porre da banda il significato storico-politico della successione delle Monarchie, e quello morale de' due periodi escogitati dal Poletto, e attenerci al semplice concetto dell'umana natura decaduta, se vogliamo trapassare al di là del velo, e comprendere il vero concetto nascosto sotto le simboliche parti del Veglio. Le quattro ferite dell'umana natura sono da S. Tommaso distribuite fra le quattro potenze dell'anima che possono esser fornite di virtú e di vizio, cioè nella ragione la ferita d' ignoranza, nella volontà la ferita di malizia; nell'appetito irascibile la ferita d' infermità, e nel concupiscibile quella di concupiscenza [1]. Per tal modo, secondo l'ordine di dignità e preziosità, e con una cotal convenienza col color delle parti, simbolo della ragione sarà l'argento, della volontà il rame, e del duplice appetito inferiore le due gambe ferree procedenti dalla forcata, cioè dell' irascibile la sinistra e del concupiscibile la destra col piede d'argilla; con questo di speciale, che il Veglio sta sul piede destro « piú che in su l'altro, eretto », perché le passioni

---

piú o meno larga perché cosí meglio avviene il gocciar, lo stillicidio delle lacrime, le quali cadendo dalle quattro ferite, e accolte poi insieme a piè del veglio fôran quella grotta: *Gutta cavat lapidem.*

[1] « In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale ut ex dictis patet, etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit ». I-II, q. 85, a. 3.

dell' irascibile si riducono al concupiscibile [1], e, questo, se pareggia l'altro nella dignità, gli è però inferiore nell' oggetto perché non tende al bene arduo, ma sì al dilettevole, di cui la parte piú bassa e indecorosa non è altro che fango [2]. Ma di questa particolarità dantesca la piú profonda ragione sta nella sentenza dell'Aquinate, che il peccato originale materialmente è la concupiscenza, o fomite del peccato. Quindi il Veglio, imagine della natura umana corrotta sta sul piede destro d'argilla, simbolo della concupiscenza, piú che sull'altro eretto, quasi volesse farci intendere che sulla base della concupiscenza gravita tutto il peso della colpa d'origine [3], e quindi di tutte l'altre che ne derivano.

IX.

Chiarito il simbolismo delle membra rimane da spiegare il senso che sta recondito sotto il capo d'oro del Veglio. Tre spiegazioni, è tutte e tre, a nostro avviso, consonanti col simbolo morale, se ne possono dare. La prima è che il capo d'oro significhi lo *status naturae integrae*, qual fu, nell' Eden, creato da Dio e che durò, secondo la sentenza dell'Alighieri,

Dalla prim'ora a quella che seconda,
Come il sol muta quadra, l'ora sesta [4].

Quelle poche ore furono

L'età dell'oro e suo stato felice;

« lo secol primo bello quant'oro » [5]. Ma fu un istante rispetto allo *status naturae corruptae*, che successe, e dura tuttavia, simboleggiato in tutto il resto della statua, colle quattro ferite.

Ma, chi voglia interpretar il Veglio, non come simbolo di due stati diversi e successivi, sibbene di un medesimo stato di corru-

---

[1] I-II, q. 25, a. 1.
[2] Cfr. F. FLAMINI, *I significati reconditi* ecc., II, pag. 29.
[3] I-II, q. 82, a. 3; III, q. 27, a. 3.
[4] *Par.*, XXVI, 141-142.
[5] *Purg.*, XXVIII, 140; 148.

zione, nel quale veramente giace adesso tutta l'umana natura, potrebbe dire che, a quel modo che le quattro parti inferiori raffigurano le quattro potenze dell'anima, cosí l'oro del capo è imagine dell'anima stessa, donde dipendono quelle facoltà; anima incorruttile, al par dell'oro, *inspirata da Dio in faccia* al primo uomo [1], e per la quale egli è sempre vivo, e «guarda come suo speglio» Dio, e « quella Roma onde Cristo è Romano », anche quando nel resto nel corpo è morto per la corruzione della colpa [2].

Ma la miglior interpretazione ci sembra quella, la quale ammettendo con S. Tommaso che l'uomo vecchio si dice l' interiore e l' esteriore, soggetto alla vecchiezza sí quanto all'anima pel peccato, sí quanto al corpo, strumento di peccato [3], ravvisa nella senile faccia della statua di Creta anche la vecchiezza dell' anima dell'uomo, o, per meglio dire, di quella potenza dell' anima, che, come l'oro dagli uomini, è da Dio piú « apprezzata », cioè il libero arbitrio [4].

Secondo il pensiero di Dante, esso è la «nobile virtú»,

> Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
> Fesse creando ed alla sua bontate
> Piú conformato, e quel ch'ei piú apprezza [5].

Ed in ciò il Poeta, se meno con S. Tommaso, come vuole il

---

[1] « *Inspiravit in faciem ejus* spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem ». *Gen.*, II, 7.

[2] «Ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum, vivus est homo; ex parte autem qua peccatis contabescit et premitur, mortuus est; et hoc est quod subditur, *semivivo relicto* ». S. AGOSTINO, *De quaest Evang.*, l. II, q. 19 «Aut semivivus dicitur homo post peccatum, quia anima immortalis est, corpus vero mortale, ita ut medietas hominis morti succumbat». TEOFILATTO, *Comm.* Luc., X, 30.

[3] *Comm. ad Eph.*, IV, l. 7.

[4] S. TOMMASO dimostra (I, q. 83, a. 2) che secondo il comune uso di parlare, il libero arbitrio è una potenza, benché, come pure la ragione dall'intelletto, non realmente distinta dalla volontà (ibid., a. 4).

[5] *Purg.*, XVIII, 73; *Par.*, V, 19-24. «Primum principium nostrae libertatis est libertas arbitrii.. Haec libertas sive principium hoc totius libertatis nostrae est *maximum donum humanae naturae* a Deo collatum; quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut Dii». *De Mon.*, I, 12.

Palmieri [1], s' accorda con Riccardo da S. Vittore, donde tolse il simbolo morale della statua di Creta [2]. Ond' è che il gran Contemplatore, nell'interpretare il capo d'oro secondo la spiegazione datane da Daniele, ne fa il simbolo del libero arbitrio [3]. E la ragione è profonda e consona colla comune dottrina de' Teologi e di S. Tommaso. Poichè il libero arbitrio è il primo movente di ogni altra potenza, in cui possa essere virtú o vizio [4], e, come queste sono le quattro, ragione, volontà, appetito concupiscibile e

---

[1] *Comm. alla Divina Commedia*, III, pag. 81.

[2] « Inter omnia creationis bona nihil in homine sublimius, nihil dignius libero arbitrio. » *De statu interioris hominis*, c. 3. « Quaere, obsecro in microcosmo, nam et sic dictus est homo; quaere, inquam, in microcosmo hoc est, in minore mundo, quaere in corde humano quid sit illud quod ad imaginem et similitudinem Dei formatur, quod aliis omnibus dignitatis suae privilegio praefertur, cujus pedibus cetera omnia subiiciuntur, et invenies, ut arbitror, nihil aliud quam liberum rationalemque consensum de quo hoc rectius intelligatur ». Ibid., c. 13.

[3] DANIELE avea detto (II, 37-38) a Nabucco: «Tu rex regum es: et Deus caeli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi; et omnia in quibus habitant filii hominum et bestiae agri, volucres quoque coelí dedit in manu tua, et sub ditione tua universa constituit: tu es ergo caput aureum». E RICCARDO commenta (*De mystico somnio* etc., c. 30): « *Tu*, inquit, *rex regum es*. Scimus quod motui corporis praesidet corporeus sensus, sensui appetitus, appetitui affectus, et his omnibus rationalis consensus secundum quod scriptum est quia excelso alius excelsior est et super hos quoque eminentiores sunt... *Rex itaque regum est rationalis consensus* qui omnibus cordis corporisque motibus praesidet et in traditionis suae jura accepta tamen divinitus, potestate coercet. Audi enim quod dicitur, et intellige a quo potestas haec datur. *Tu*, inquit, *rex regum es et Deus cæli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi.* Liberum arbitrium hominis in eo regnum accepit et habet, quod aliis omnibus quae in homine sunt praesidere debet; fortitudinem accepit et habet qua aliis passionibus suis fortiter resistere valet; imperium accepit et habet, quandiu affectiones et voluntates cogitationesque in bono exercet et exercere valet; gloriam accepit et habet, quandiu adhuc de bona conscientia gaudet. Gloria, inquit, nostra testimonium conscientiae nostrae». Questo passo può fornirci pure la spiegazione di que' versi del *Purg.*, XXVII, 140-142:

Libero, dritto e sano è tuo arbitrio
E fallo fora non fare a suo senno;
Perch'io *te sopra te corono e mitrio.*

[4] S. TOMMASO, I-II, q. 74, a. 2 ad 1.

irascibile, soprannominate, cosí esse sono subordinate al libero arbitrio, che, costituito capo sopra le membra del corpo, le può volgere col suo imperio a bene e a male.

Però se il mondo presente disvia,
In voi è la cagione, in voi si cheggia,
Ed io te ne sarò or vera spia...
Ben puoi veder che la mala condotta
È la cagion che il mondo ha fatto reo,
E non natura che in voi sia corrotta.
Soleva Roma che il buon mondo feo
Due soli aver, che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo e di Deo.
L'un l'altro ha spento ed è giunta la spada
Col pastorale, e l'un con l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada,
Però che, giunti, l'un l'altro non teme [1].

Se il mondo dunque è fatto reo, cagione n'è il libero arbitrio, e non la natura corrotta, ossia la corruttela dipende dal capo non dalle membra. Roma non ha piú sole, è all'occaso di sua grandezza, è in istato di natura corrotta, come il gran Veglio del monte Ida, di cui ritrae l'imagine, benché pur essa abbia il capo d'oro, cioè il Papato, indefettibile istituzione divina. Quindi il Poeta ci rappresenta il Veglio

Che tien volte le spalle in ver Damiata.
E Roma guarda sí come suo speglio [2].

Ma se la fronte della statua simbolica porta le rughe della vecchiezza, non ha però veruna fessura o ferita. Parimenti il libero arbitrio dell'uomo, se pel peccato perdette la libertà dalla colpa e dalla miseria, e quindi rimase per ciò « attenuato ed abbassato » verso la vecchiezza, quanto però alla libertà naturale, è ancora intatto, ed appieno indifferente a bene o male eleggere [3], e però

[1] *Purg.*, XVI, 82-112.
[2] *Inf.*, XIV, 104-105.
[3] S. Tommaso, I, q. 83, a. 2 ad 3.

non può per sé dirsi ferito [1]. Cosí interpretata la statua colossale del Veglio acquista maggior unità di pensiero, e tutta quell'importanza, larga e sublime, che pel processo del male e del bene ottiene nel disegno della *Commedia* il libero arbitrio. In tal modo diviene piú logico il nesso tra le lacrime del Veglio e i fiumi infernali, dacché, come dice S. Gregorio, ogni giorno scorre nell'abisso la putredine de' vizî [2].

X.

Ciò che finora siam venuti discorrendo, non riguarda la concezione del gran Veglio se non dal lato biblico e patristico, ossia sotto l'aspetto cristiano. Ma poiché il Poeta come già osservammo, nella sua figurazione fa una mescolanza di sacro e profano ch' è

---

[1] Secondo S. TOMMASO (I-II, q. 85, a. 3) la *vulneratio naturae* consiste in questo, che pel peccato del primo uomo *omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine quo* naturaliter *ordinantur ad virtutem.* Ma, secondo il medesimo Dottore, il libero arbitrio, benché sia causa della virtú, ossia dell'abito elettivo, non è però per sé stesso potenza suscettiva di abito alcuno o virtú (I, q. 83, ad 2); quindi sebbene per sé *naturaliter* ordinato *in bonum*, tuttavia *naturaliter non ordinatur ad virtutem habendam*, come le altre quattro potenze, che dipendono da lui, e nelle quali propriamente il peccato originale causò ferita, destituendole dall'ordine loro proprio verso la virtú. Nessuno infatti disse mai che la virtú della giustizia propria della volontà, fosse nel libero arbitrio, quantunque questo sia realmente tutt'uno colla volontà, da cui solo per concetto si distingue. Perciò scrisse S. BERNARDO (*Serm.*, I, *De annunt.*): *Ad imaginem nempe et similitudinem Dei factus est homo: in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine. Et similitudo quidem periit, veruntamen in imagine pertransit homo.* — Nelle dispute del Concilio di Trento come narra il Pallavicino, si corresse lo schema che prima diceva « che l'arbitrio umano era ferito... Di poi la parola *ferito* fu cambiata in quelle *attenuato* e *abbassato*, che ora si leggono e che sono piú indifferenti a tutte le sentenze scolastiche, una delle quali riduce quest'attenuazione ed abbassamento alla perdita de' soli doni graziosi » (*Storia del Concilio di Trento*, l. 8, c. 13, n. 7); che è la sentenza di S. Tommaso, e comune degli antichi Teologi, secondo asserisce il SUAREZ (*Proleg. 4 ad tract. de gratia*, c. 8, n. 5).

[2] « Et faetentem fluvium decurrentem vidit *(miles)*; quia ad ima defluit quotidie carnalium hic putredo vitiorum. » *Dialog.*, l. IV, c. 36.

generalmente piú abbondante nell'*Inferno* che nel *Purgatorio* [1]; ci resta da considerare il lato pagano del Colosso di Creta. Né occorrono molte parole, dopo la bella spiegazione data intorno a' fiumi infernali dall'acuto e perspicace dantista F. Flamini [2]. Posta infatti l'interpretazione, che noi esponemmo, della simbolica statua, le lagrime, il loro corso, e i fiumi che ne derivano non possono altro simboleggiare dalla corruzione della natura umana, vuoi causata dalla colpa d'origine, vuoi dall'attuale, con tutti i mali che ne conseguono.

Ora il paganesimo del Veglio riguarda il luogo dov'è posto, l'isola di Creta, e i quattro fiumi che ne scaturiscono. Certo, Dante non pensò mai che l'isola di Creta fosse davvero il paradiso terrestre; ma, seguendo la mitologia pagana, ne fece, per dir cosí, la canzonatura, e dove era stato il regno piú felice dell'antichità pagana, i *Saturnia regna* di Virgilio e l'*aurea aetas* di Ovidio, guastatosi il paese, e rimasa deserta la montagna dell'Ida, come cosa vieta, raffigurò in seno a quel monte, come in una « grotta » il suo colosso, colle spalle volte in ver Damiata, e la fronte verso Roma. La descrizione biblica del paradiso terrestre, di cui l'Alighieri ravvisava un vestigio nel secolo d'oro pagano, e nella felicità antica di Creta, gli suggerí verosimilmente la contaminazione de' quattro fiumi che uscivano dall'Eden con quattro de' fiumi infernali, poiché del Lete, le cui acque coll'oblivione che ingenerano alleviano piú di quel che accrescano la pena, egli ne fece un rivo del Paradiso terrestre in vetta al Purgatorio, donde scende poi fino al centro della terra a ricongiungersi con Cocito, ultimo stagno del male. Tutto però il disegno infernale dovea esser tenebroso; e quindi i quattro fiumi, come il Veglio, non sono già all'aperto, come i rivi dell'Eden, ma nascono dentro una grotta nascosta nel monte Ida [3], a' piè del Colosso ove, accogliendosi le abbondanti e amare lacrime sgorganti dalle quattro fessure, forano

---

[1] Cfr. M. Scherillo. *Alcuni capitoli della Biografia di D.*, Torino, Loescher, 1896, pag. 417 e segg.

[2] Cfr. *I significati* ecc., II, pagg. 30-40.

[3] Si osservi la consonanza, casuale per i due nomi *Eden* ed *Ida*, ma non forse per l'Alighieri.

il suolo e si dirocciano nella valle infernale. In tal modo tutto il mistero d'iniquità, che si opera sulla terra, è avvolto nelle tenebre e nell'ombra di morte, dove siedono coloro che rifuggono dall'illuminazione benigna che splende da Cristo.

Ma particolarmente « speglio » della statua dell'Ida è Roma: e perché? Perché Roma, come la vedeva l'Alighieri, era corrotta, ferita, e gocciava lacrime al par del Veglio: un'imagine valeva l'altra. Il gran Veglio sta contro Roma, come la statua apparsa a Nabucco stava contro di lui. E l'allegoria, facendo nostro il pensiero di Riccardo da S. Vittore[1], vuol significare che Roma nel Veglio dee *speculare* sé stessa, la propria sordidezza, infermità, miseria, e confondersi dell'incontinenza, della superbia, della durezza

[1] « Quid itaque est statuam, hoc est similitudinem humanam per visionem cernere nisi humanae vitae modum vel ordinem quasi *per speculum* et in aenigmate oculo contemplationis adspicere... Quod autem de statua dicitur: *stabat contra te*, non multa eget expositione. Tunc procul dubio contra unum quemlibet hujusmodi statua erigitur, quando *speculantis animi* foeditas, infirmitas, calamitas oculis ejus ingeritur et qualis sit vel qualis adhuc esse possit ei per revelationem ostenditur, ut ejus impudicitia, superbia, duritia confundatur, humilietur, conteratur: *Arguam te*, inquam, *et statuam contra faciem tuam*. Divinitus arguitur quando divina inspiratione tactus animus conscientiae propriae accusatione confunditur, et quasi contra faciem propriam praevaricatrix anima statuitur, quando in faeditatis suae consideratione contra semetipsam per increpationem saevire videtur. Contra *speculantis* itaque animum statua quodammodo statuitur quando ad sui confusionem et humiliationem divino quodam nutu suae ei *corruptibilitatis imago proponitur* ». *De mystico somnio* etc., c. 22. — NICCOLÒ DI LIRA scrive nella sua *Postilla* (Dan. II): « *Stabat contra te:* Sic enim erat disposita in situ respectu regis *qnasi adspiceret regem et ipse eam* ». EGIDIO COLONNA, analogamente a ciò che Dante dice di Roma e del Veglio, scrive dell'anima e delle cose del mondo: « Anima est quasi quoddam speculum, ideo habetur in III de *Anima* quod anima est quodammodo omnia, quia suscipit in se species omnium aliorum, sicut speculum suscipit in se similitudines aliarum rerum. *Speculi autem natura est quod ad quae se convertit*, *illis se conformat et illorum similitudinem suscipit:* quibuscunque igitur speculum se offert et ad quaecumque se convertit, illis se conformatur: sic et anima si se offerat et si se det rebus saecularibus, conformatur illis; si autem se offerat rebus divinis, reformatur et decoratur secundum illos ». *Comm. ad Rom.*, XII, 1. 39 Romae, Bladus, 1555, f. 75.

in cui vive. È un'altra delle amare invettive dantesche, ma nascosa « sotto il velame degli versi strani ».

Avanti però di conchiudere questo nostro studio, rivolgiamo uno sguardo al Veglio, ricollegandone il concetto col disegno dell'*Inferno* escogitato dal genio dell'Alighieri. Simbolo di tutta la corruzione umana, colle sue fessure esso accenna le cause de' peccati, che i teologi medievali, e specialmente l'Aquinate, classificano sotto il titolo di quattro ferite dell'umana natura, ovvero sotto i tre modi di peccare, per ignoranza, per malizia e per infermità, di cui una specie è la concupiscenza[1]. Le quattro fessure son dunque le quattro maligne fonti d'ogni peccato, donde scaturisce e si precipita nell'eterno baratro l'onda peccaminosa, che, cangiando forma e colore, sotto il nome d'Acheronte, di Stige, di Flegetonte, si diroccia « per tutti i cerchi del dolente regno », infin che sceso « là dove più non si dismonta », ristagna e si congela in Cocito. Attraversa quindi tutte le schiere de' peccatori che a quelle cause devono la loro dannazione, per i mali costumi contrattine d'incontinenza, di bestialità e di malizia, secondo i quali sono distinti e distribuiti nelle varie regioni digradanti del regno di Satana. Cosí il divino poeta seppe, nulla omettendo di ciò che più importante gli offriva l'etica cristiano-peripatetica, intrecciare le quattro ferite o tre cause della colpa colle tre male disposizioni, generatrici di costumi perversi, senza che per questo il suo disegno perdesse di semplicità o chiarezza; che anzi gliene venne il gran vantaggio che il concetto sacro e scolastico, scendente, a mo' di fiume di lacrime goccianti dal Veglio, per mezzo alle divisioni pagane degl' incontinenti, de' bestiali, e de' maliziosi le ebbe come a battezzare; onde meno profano e ripugnante all' intelletto medievale, tutto fede e cattolicismo, dovè riuscire quell' Inferno che era già troppo mitologico e virgiliano. Tale, a nostro avviso, è la grande concezione dell'Alighieri, nella quale, come il Biagioli augurava ai dotti di vedere, splendono « filosofia profonda e vera, alto immaginare, ingegno veramente divino ».

---

[1] I-II, q. 85. a. 3 ad 4.

INDICE

Superiorum permissu

Prezzo: Lire 8

